ELEMENTOS DE FILOSOFIA

I

INTRODUÇÃO GERAL À FILOSOFIA

por

Jacques Maritain

(4.ª EDIÇÃO)

AGIR

Introdução Geral à Filosofia

Jacques Maritain

Em pouco tempo esgotaram-se três edições dêste livro escrito por um verdadeiro filósofo. Nesta *Introdução à Filosofia*, que agora publicamos em 4.ª edição, escrita a pedido das mais altas autoridades da Igreja, MARITAIN dá a medida do seu gênio, criando um novo método de apresentação da filosofia de S. TOMÁS, perfeitamente adaptado às aspirações e também às deficiências do nosso tempo. Encarregado de escrever um tratado completo de filosofia, MARITAIN julgou útil romper com a didática consagrada, que inicia a matéria pela Lógica, apresentando em seguida seja a Metafísica, seja a Filosofia Natural. Êste processo é pouco psicológico, e corre o risco de deixar o aluno muito tempo privado de uma visão de conjunto que unifique os problemas. Pior ainda, corre-se o risco de ter auditório indiferente e frio, compenetrado da "inexistência" de problemas pròpriamente filosóficos. Por isso MARITAIN estendeu de modo desusado a *Introdução*, fazendo dela êste admirável livrinho. Êle priva-se assim do recurso fácil, hoje demasiadamente na moda, de tornar "interessante" a Filosofia tornando-a "dramática". Para êle tal recurso seria a corrupção mesmo da natureza puramente intelectual e rigorosamente científica e demonstrativa da sabedoria racional que aprendemos a cultivar sob o nome de Filosofia. A Filosofia penetra em todos os dramas, guardando, porém, a mais pura objetividade de visão, conservando a mais segura tranqüilidade do olhar da inteligência. Sua argumentação pretende à universalidade e dirige-se à razão, visando uma coação que provenha sòmente da luz objetiva da evidência. Essas qualidades são preciosas de mais para que MARITAIN se resolvesse a sacrificá-las, introduzindo o "drama" e a subjetividade na própria contextura do método filosófico.

* * *

Uma prévia descrição histórica — necessária para suprir a falta de experiência de todo principiante, principalmente o colegial — faz sentir bem depressa a existência de um *objeto próprio* da cogitação filosófica, bem como depreende as linhas gerais do *método* a usar na elucidação dêste objeto. Mas a história aqui é "*ancilla philosophia*", e MARITAIN está infinitamente longe de todo relativismo e de todo historicismo. É a *ciência filosófica*, bem autônoma e bem armada em face das suas dificuldades próprias, que êle quer comunicar ao discípulo: a segunda parte do livro vai mostrar, num rápido esbôço, a sua *problemática* funda-

(*continua na 2.ª orelha*)

(*continuação da 1.ª orelha*)

mental e as grandes linhas da solução que o Autor julga racionalmente fundada. Mas ainda aqui a história, mediante a apresentação comparativa das diversas soluções, vai exercer importante função: a linha da filosofia tomista apresenta-se como um divisor de águas, uma linha de cumieiras entre duas vertentes ao longo das quais se despenham os erros "iguais e contrários" dos outros sistemas filosóficos. MARITAIN ilustra constantemente a solução tomista pelo seu confronto com as outras, mostrando ao vivo, em cada caso, a gravidade trágica do abandono de algum dos grandes princípios da "*philosophia perennis*". Ninguém melhor do que êle, que no entanto impressiona pela imensa simpatia intelectual com que se inclina sôbre cada manifestação do pensamento para apreender sua "alma de verdade", faz por outro lado sentir vivamente as incompatibilidades radicais que separam a verdade dos erros.

É principalmente a Metafísica que ocupa nesta *Introdução* um grande lugar. Partindo dos dados do senso comum, constroem-se as grandes linhas de uma concepção do seu objeto: o "ente como tal", e dois dados mais importantes que a análise dêste conceito nos entrega: a "essência" e a "existência", a "potência" e o "ato", a "substância" e o "acidente". Estas noções, cuja compreensão fornece a chave dos principais problemas de tôda a filosofia, são vantajosamente examinadas, de modo sumário mas exato, antes do estudo detalhado das diversas partes do saber filosófico, onde voltarão a ser estudadas de modo mais rigoroso e exaustivo.

Concebida como uma visão sintética e orgânica de tôda a filosofia, esta *Introdução* pode ser um precioso intrumento de trabalho nas mãos de alunos e professôres. Aquêles terão o *manual ideal*, sem sobrecarga e sem pedantismo, feito para êles por um pedagogo admirável que ama e respeita a inteligência. Êstes estarão de posse do perfeito guia e "aide-mémoire", cheio de ricas sugestões metodológicas, referências bibliográficas e documentação aristotélico-tomista, e permitindo, pela sua própria estrutura, os desenvolvimentos ocasionais de problemas determinados, sem quebra da linha geral.

Pois o que é importante observar é que esta *Introdução*, sob a modéstia do seu nome, constitui na realidade um método completo, por si só capaz de constituir o texto para um pequeno curso de Filosofia. Será um bom manual para os colégios quando os Ministérios permitirem que se abandone o enciclopedismo indigesto que nos infelicita e se entre resolutamente pelo caminho da simplicidade e da . . . inteligência. Desde já o assinalamos aos professôres corajosos que não veneram os tabus dos programas.

JACQUES MARITAIN

"Agrégé de l'Université"

Professor do Instituto Católico de Paris

Membro da Academia Romana de Sto. Tomas

ELEMENTOS DE FILOSOFIA

I — INTRODUÇÃO GERAL À FILOSOFIA

Tradução de ILZA DAS NEVES e HELOÍSA DE OLIVEIRA PENTEADO

Licenciadas pela Faculdade de Filosofia "Sedes Sapientiae"

Revista por Frei JOSÉ DE AZEVEDO MENDONÇA, O. P.

4.ª EDIÇÃO

1956

Livraria AGIR Editôra

RIO DE JANEIRO

Título do original francês:

"ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE — I. INTRODUCTION GÉNÉRALE À LA PHILOSOPHIE"

Livraria AGIR Editôra

Rua Bráulio Gomes, 125
(ao lado da Bibl. Mun.)
Caixa Postal 6040
Tel.: 34-8300
São Paulo, S. P.

Rua México, 98-B
Caixa Postal 3291
Tel.: 42-8327
Rio de Janeiro

Av. Afonso Pena, 919
Caixa Postal 733
Tel.: 2-3038
Belo Horizonte
Minas Gerais

ENDERÊÇO TELEGRÁFICO: "AGIRSA"

ÍNDICE

Págs.

CAPÍTULO II. — DIVISÃO DA FILOSOFIA

I. — AS GRANDES PARTES DA FILOSOFIA

II. — PRINCIPAIS PROBLEMAS

APÊNDICE

NOTAS

PREFÁCIO

Ao compormos os *Elementos de Filosofia*, nossa finalidade foi expor fielmente a doutrina de Aristóteles e de Santo Tomás, e julgar à sua luz as grandes teorias que se sucederam de três séculos para cá e os principais problemas ventilados pela Filosofia moderna.

Procuramos, igualmente, adaptar a maneira de apresentar as idéias às exigências de nosso tempo, sobretudo quisemos seguir uma ordem verdadeiramente progressiva — tanto quanto possível a ordem de descoberta — baseando-nos sòmente em verdade já conhecida e compreendida, e não introduzindo noções ou proposições novas, a não ser quando encaminhadas e preparadas pelas precedentes. Assim sendo, fomos obrigados a abandonar em muitos pontos os moldes dos *manuais* tradicionais — e sobretudo aumentamos muito a importância e a extensão da Introdução Geral à Filosofia. Com isto, aproximamo-nos ainda mais do método do próprio Aristóteles. O que são os três primeiros livros da *Metafísica* senão uma longa introdução?

Um trabalho desta natureza, para ser realizado honestamente, exige certo desenvolvimento, sem o que o ensino ao qual se destina seria destituído de qualquer valor formativo. Reduzir a Filosofia tradicional a algumas grandes teses que já se tornaram banais e a alguns lugares-comuns espiritualistas seria traí-la, deixando de mostrar as suas finas arestas intelectuais e de pôr em relêvo seu poder de penetração analítica.

É verdade que a presente obra se destina aos principiantes e sobretudo aos alunos de curso secundário que estão preparando a segunda parte do bacharelado. Não poderia, portanto, tender à profundidade, à riqueza dialética dos tratados escritos para os especialistas. É estritamente elementar. Isto,

não obstante, deve deixar à exposição da Filosofia o seu caráter científico.

Confessemos também que há um certo modo de preparar para o bacharelado que parece não confiar na inteligência dos alunos. Visando ùnicamente ao resultado prático, com desperdício às vêzes de muito talento, não se obtém senão o enfado e a mediocridade. Não há dúvida que as inteligências medianas ou preguiçosas são mais fàcilmente encontradas do que as outras. Entretanto, a faculdade de conhecer existe em todo homem e requer ùnicamente seu exercício, sobretudo na idade em que ainda não a deprimiu o cansaço da vida, em que o contacto com o êrro não enfraqueceu grande número de certezas do senso comum, enfim, enquanto a inquietação da verdade é geralmente mais viva. Além disso, se é possível, por um ensino sério embora elementar, satisfazer os espíritos bem dotados, nunca se chegará, por mais que se empobreça a Filosofia, a contentar aquêles que não querem, ou não podem, fazer esfôrço intelectual. Todavia, subsiste uma dificuldade que não podemos dissimular: na verdade, é quase impossível conseguir, em um único ano de estudo, uma instrução filosófica, ainda que superficial, bastante completa, dado o acúmulo de matérias científicas exigidas pelos programas; seriam necessários dois anos. Pràticamente, os professôres solucionam o problema limitando-se a iniciar os alunos em generalidades literárias ou então, o que ainda é preferível, restringindo e sacrificando, deliberadamente, certas partes do programa. É evidente que tanto um como outro meio não são permitidos ao autor de um manual — sobretudo de um manual escolástico, cuja intenção é tratar, não só de questões referidas no programa oficial, mas também de tôdas as questões que *em si* dizem respeito essencialmente à Filosofia, e sem o que a formação intelectual do aluno ficaria, a bem dizer, incompleta.

A solução que adotamos é a seguinte: a presente obra constituirá um curso elementar *completo*, apresentando, por conseguinte, *mais* do que pede o programa oficial. As explicações, porém, que comportarem certa dificuldade, ou servirem para esclarecer certos pontos, serão escritas em caracteres diferentes e, além disso, *todos os parágrafos, cujo estudo não seja de absoluta utilidade à preparação do bacharelado, levarão um asterisco.*

Os alunos que visam sòmente à preparação prática do exame poderão saltar os parágrafos assim marcados. Aquêles que, pelo contrário — e encontram-se mesmo entre os candidatos ao bacharelado — têm a ambição de saber, e o desejo de formar o espírito, lucrarão com a leitura dêles. Quanto

àqueles que, por circunstâncias particulares, dispõem de dois anos para o estudo da Filosofia, é dispensável acrescentar que nenhuma distinção irão fazer entre os parágrafos "com asterisco" e os "sem asterisco".

Para facilitar o uso dêste manual, teremos o cuidado de indicar o número de lições que representa cada uma de suas partes, e, por conseguinte, o tempo que aproximadamente exigiria para serem ensinadas durante um curso comum de Filosofia com período total de um ano, ou melhor, de oito ou nove meses. Mencionaremos também, depois de cada grande divisão, a parte do programa oficial tratado aqui, acrescentando algumas indicações práticas referentes à preparação ao bacharelado, especialmente à dissertação.

Os *Elementos de Filosofia* compreenderão dois grandes volumes *in*-8.º, em forma de fascículos, destinando-se cada um dêles a uma das grandes divisões da Filosofia, de acôrdo com a ordem indicada, no fim da *Introdução Geral*, objeto único do primeiro fascículo. Suprimimos — assim o esperamos — qualquer explanação inútil e palavreado desnecessário. Todavia, compreender-se-á, depois das explicações precedentes, que não poderíamos ter sido mais breve. Para facilitar o estudo, haverá em cada fascículo um resumo que o aluno poderá usar para aprender suas lições, tornando mais fácil a revisão geral do curso no fim do ano. Êsses resumos, uma vez reunidos, constituirão um *memento* bem curto.

II

A respeito da ordem seguida neste manual para a exposição das diversas partes da Filosofia, haverá tôdas as indicações e explicações necessárias na *Introdução Geral.* Julgamos conveniente seguir o exemplo do P.e Hugon [1] e do P.e Gredt [2] e colocar a Metafísica geral ou Ontologia *depois* da Filosofia da Natureza e da Psicologia. Como muito bem observa o P.e Gény, nas "Questions d'enseignement de philosophie scolastique", [3] o hábito de colocar a Ontologia logo após a Lógica deriva em parte de considerações um tanto sumárias sôbre a comodidade pedagógica, em parte também de concepções errôneas introduzidas por Descartes. Pretendia êste construir a Metafísica *a priori* (a partir de seu *cogito*) e considerava-a não como introdução absolutamente necessária, mas como simples introdução destinada a servir de base para as certezas da ciência positiva. Pelo contrário, para Aristóteles e Santo Tomás, a Metafísica é o têrmo supremo das investigações do filósofo, sendo conveniente estudá-la depois das outras partes da filo-

sofia especulativa; * a ordem natural do conhecimento (que é o inverso da ordem das coisas) leva-nos a proceder do menos abstrato ao mais abstrato, do menos universal ao mais universal, das realidades sensíveis às realidades que não caem sob a ação dos sentidos, em suma, das coisas mais conhecidas e mais claras *para nós*, àquelas que são mais inteligíveis e mais claras pela sua própria natureza. "A Metafísica", escreve o P.e Hugon, "trata dos objetos mais difíceis e que nada têm de material. Ora, a ordem natural requer que se parta do concreto e do sensível, para chegar em seguida ao abstrato e ao invisível. A Filosofia natural deve, portanto, preceder a Metafísica. De fato há muitas noções de Ontologia necessárias às demais partes da Filosofia, e por esta razão grande número de autores colocam a Ontologia depois da Lógica, mas estas noções podem ser indicadas brevemente no curso dos diversos tratados, sem que seja necessário ter visto tôda a Metafísica." [4] Para responder ao que há de fundamento nas preocupações pedagógicas dos autores a que alude o P.e Hugon, julgamos conveniente pôr os alunos a par de algumas noções de Ontologia, aliás primordiais, que se podem reduzir a um mínimo pouco embaraçoso (noções de essência, de substância e acidente, de potência e ato). Estas noções serão utilizadas até na Lógica, por isso é necessário que, desde o início, estejam bem claras no espírito. Ao nosso modo de ver, a melhor disposição consiste em dar em uma seção da *Introdução Geral*, e por conseguinte antes mesmo de entrar na Lógica, [5] uma explicação sumária e sintética. Isto, sem ser uma repetição inútil do estudo mais científico a ser feito no tratado de Ontologia, dará aos principiantes ocasião de adquirir compreensão suficiente.

III

Acaso será necessário acrescentar algumas palavras sôbre a doutrina aqui exposta, e mostrar que é perfeitamente compatível com a preparação ao bacharelado do ensino secundário? A bem dizer, não se justifica a pergunta, pois os professôres que consideram esta doutrina como verdadeira, têm obrigação moral de ensiná-la aos seus alunos. Nenhum pro-

* Metaphysica, quae circa divina "versatur, inter omnes philosophiae partes est ultima addiscenda," (SANTO TOMÁS. *Sum. contra Gent.*, 1, 4.)

"Dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physicam occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire." (SANTO TOMÁS, *Sup. Boeth. de Trin.*, q. 5, a. 1.)

fessor poderia cogitar de ensinar outra coisa senão a verdade, sob o pretexto de facilitar o êxito de um exame, entregando ao cepticismo ou a uma fraqueza invencível diante do êrro os espíritos que lhe foram confiados. Por esta razão, a Igreja, convencida da verdade da doutrina e dos princípios metafísicos de Santo Tomás, quer que êles sejam conservados fiel e santamente no ensino cristão, *sancte teneantur.** Aliás, empenhamo-nos em afirmar que é costume exagerar muito as prevenções antiescolásticas dos examinadores. Além disso, depois de experiências variadas e bastante prolongadas, temos *a posteriori* a prova de que uma classe de nível mediano instruída na Filosofia escolástica — naturalmente bem a par dos sistemas modernos — enfrenta o exame do bacharelado com *pelo menos tanta* probabilidade de êxito quanto uma classe instruída em qualquer sistema eclético. Não há dúvida que a disciplina escolástica não dá margem às amplificações sem luz preferidas para temas de exames, estranhamente escolhidos. Mas podemos considerar êsse inconveniente como sem importância em comparação com a superioridade real de que a verdadeira formação intelectual é a firme garantia. Depois disto, alguém poderá assustar-se com a terminologia escolástica? É fácil responder: nenhuma ciência, nenhuma disciplina, nenhum esporte e mesmo nenhuma indústria deixa de possuir uma terminologia especial, às vêzes mais árida e mais artificial do que o vocabulário dos filósofos. Exigir, como acontece, que o filósofo *fale como tôdas as pessoas*, é supor que a Filosofia é conversa de pessoas bem educadas, ou um devaneio para depois do jantar, e não o que realmente é, uma ciência; é o mesmo que pedir a um desenhista que segure o lápis "como qualquer um", isto é, como os desajeitados que não sabem desenhar. O necessário é não empregar têrmo técnico algum antes de o haver definido claramente. No que diz respeito ao bacharelado, compete ao professor ensinar aos alunos a maneira pela qual deve ser introduzido na dissertação, no momento oportuno, e não sem justificar o emprêgo, tal ou tal vocábulo tido por obsoleto pelos modernos.

* Decreto da S. Congregação dos Estudos, 27 de julho de 1941. Cf. o cânon 1366, § 2, do Novo Código de Direito canônico: "Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores *omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant*". — Cf. igualmente o *Motu proprio* de 29 de junho de 1941: *"Sancte inviolateque servanda sunt posita ab Aquinate principia philosophiae,* quibus et talis rerum creatarum scientia comparatur quae cum Fide aptissime congruat, et omnes omnium aetatum errores refutantur: et certo dignosci licet quae Deo soli sunt neque ulli praeter ipsum attribuenda; et mirifice illustratur tum diversitas tum analogia quae est inter Derum ejusque opera."

IV

Notemos finalmente o seguinte: se a filosofia de Aristóteles, adotada e aprofundada por Santo Tomás e sua escola, pode, com razão, ser chamada *a Filosofia cristã,* porque a Igreja não cansa de recomendá-la como a única verdadeira e porque está de perfeito acôrdo com as verdades da fé, aqui, entretanto, propomo-la ao leitor não *porque é cristã,* mas por ser *demonstrativamente verdadeira.* A conveniência desta filosofia fundada por um pagão com os dogmas revelados é sem dúvida um sinal exterior, uma garantia extrafilosófica de sua veracidade; não é dessa conformidade com a Fé que ela tira sua autoridade *de Filosofia,* mas da própria evidência racional que possui.

Contudo, a razão e a fé, embora *distintas,* não estão *separadas,* e, uma vez que nos dirigimos principalmente a leitores cristãos, achamo-nos com direito de fazer alusão, algumas vêzes, seja aos conhecimentos familiares ao católico em geral, seja a certas aplicações teológicas dos princípios filosóficos, a fim de ajudá-los a manter o pensamento na unidade e a situar melhor a Filosofia no espírito. Convém notar que, em nossas demonstrações e na própria estrutura de nossa exposição filosófica, não é a fé, é a razão e só a razão, que desempenha todo o papel e tôda a autoridade.

J.M.

INTRODUÇÃO GERAL À FILOSOFIA

INTRODUÇÃO GERAL À FILOSOFIA

PRELIMINARES

1. Os filósofos chamavam-se antigamente sábios. Pitágoras, observando que a sabedoria convém pròpriamente só a Deus, e desejando que não o chamassem de sábio, mas tão-sòmente *amigo* ou *desejoso da sabedoria*, foi o primeiro que propôs o nome de Filosofia (φιλία τῆς σοφίας — amor da sabedoria).[6] A modéstia de Pitágoras é, aliás, muito sábia, pois que a profundeza e a dificuldade das verdades supremas, assim como a fraqueza da natureza humana, "escrava sob tantos pontos de vista", são causa de que a sabedoria "não seja um bem recebido pelo homem a título de posse"[7] ou de propriedade, isto é, um bem que êle possa empregar de modo inteiramente livre: por causa das múltiplas necessidades a que tem de submeter-se, o homem possui-a apenas a título precário; de sorte que somos muito menos sábios, do que mendigos de sabedoria. Entretanto, uma coisa é certa: que a Filosofia é a própria sabedoria, tal qual convém à natureza humana.

Primeira noção da Filosofia.

Não é uma sabedoria em nós infundida de modo sobrenatural, e que convém ao homem em virtude de uma luz sôbre-humana; muito menos é uma sabedoria espontânea e irrefletida (como, dentro de seus próprios limites, a prudência dos animais, ou, ainda, a sabedoria da gente simples), sabedoria que convém ao homem em virtude de um puro instinto de natureza. É a sabedoria do homem enquanto homem, a sabedoria que convém ao homem por efeito do labor da razão: e é por isso mesmo que se consegue esta sabedoria com tanto esfôrço e de modo tão precário e que as pessoas que pretendem adquiri-la devem antes chamar-se filósofos do que sábios.

Tal é a noção da Filosofia que nos dá a etimologia da palavra, como faz uso a linguagem comum. Um filósofo é um homem humanamente sábio. E aquêle que se tem na conta de filósofo

Um filósofo é um sábio (da sabedoria pròpriamente humana).

obriga-se a fornecer aos homens as luzes humanas mais profundas sôbre os grandes problemas que os preocupam.

A definição da Filosofia que aqui propomos — "sabedoria humana" — é uma definição superficial, definição *nominal*, isto é, que permite conhecê-la pelo sentido da palavra. Para passarmos a uma definição mais profunda, definição *real*, que nos leve ao conhecimento da natureza da coisa, vamos considerar, na realidade histórica, a formação ou a *gênese* daquilo que os homens concordaram em chamar de Filosofia.

Nesse estudo, por se tratar de trabalho de exposição, seguiremos, na medida do possível, o próprio método de Aristóteles. Tal método tem sido esquecido em muitos livros que, ao ensinar as conclusões do mestre, parecem desconhecer o seu espírito. Aquêle grande realista nada afirmava *a priori* e sempre estudava a evolução histórica dos problemas, antes de propor as soluções, que então aparecem como o têrmo normal de um processo de descoberta. Tal método, sem dúvida, obrigar-nos-á a uma longa excursão histórica, mas que julgamos indispensável.

De um lado, do ponto de vista prático e pedagógico, a exposição dos *primeiros passos* históricos do pensamento filosófico é de grande conveniência para iniciar os *principiantes* nos problemas da Filosofia, e introduzi-los nesse mundo, para êles inteiramente novo, da especulação racional, sem deixar de fornecer-lhes, durante o percurso, muitos conhecimentos úteis. Mais tarde poderão discutir as diversas teorias enunciadas a respeito da Filosofia, estudar as objeções e respostas. E' preciso, antes de mais nada, que êles saibam *de que se trata* e que tenham noção suficientemente viva e exata dos problemas filosóficos apresentados da maneira mais simples.

Por outro lado, e sem dúvida, formular precipitadamente, antes de exame prévio e sem justificação concreta, as teses que se referem à natureza da Filosofia, ao seu objeto, à sua dignidade, etc., seria apresentar a concepção tradicional sob um aspecto arbitrário e apriorístico, que lhe é completamente estranho, e correr o risco de levar os espíritos a um puro verbalismo. Pelo contrário, se começarmos pelas indicações sumárias sôbre a história da Filosofia na antiguidade até Aristóteles, isto é, até o limite do período de *formação* da Filosofia, mostraremos o seu nascimento e desenvolvimento, e assim procedendo, mostraremos ao mesmo tempo como se efetuou a transição entre as posições do senso comum e a ciência dos filósofos, como os grandes problemas filosóficos surgiram por si mesmos, e como certa noção da Filosofia, que mais tarde poderemos verificar pela controvérsia, mas que se depreende desde já da pesquisa histórica, impõe-se naturalmente ao espírito. Não temamos em insistir sôbre essas questões prejudiciais, que iremos encontrar, tratadas sob outro ponto de vista, na Crítica. Elas dizem respeito à existência, à natureza e ao valor da Filosofia.

CAPÍTULO PRIMEIRO

CAPÍTULO I — NATUREZA DA FILOSOFIA

CAPÍTULO PRIMEIRO

NATUREZA DA FILOSOFIA

I — NOÇÕES HISTÓRICAS

SEÇÃO I

O PENSAMENTO FILOSÓFICO ANTES DA FILOSOFIA PRÒPRIAMENTE DITA

2. A pesquisa filosófica, precisamente por ser a obra mais elevada da razão, não foi conhecida pelos povos chamados primitivos, e a maior parte das civilizações antigas ou a ignoraram, ou então não souberam descobrir-lhe a verdadeira natureza e o próprio ser. Só começou a surgir muito mais tarde, pelo século VIII e principalmente no século VI antes de Jesus Cristo; contudo encontrou o caminho reto da verdade, devido a um fato a bem dizer excepcional, se levarmos em conta a quantidade de maus caminhos em que enveredaram tantos filósofos e tantas escolas.

Entretanto, algumas das verdades mais simples no domínio da Filosofia foram conhecidas muito antes que a Filosofia existisse, e encontramo-las entre todos os povos antigos, mesmo nos tempos mais remotos, sob forma mais ou menos rudimentar e com alterações e acréscimos mais ou menos graves. Mas não era a Filosofia que êsses povos conheciam: era um exercício espontâneo e instintivo da razão que evidencia o *senso comum* e sobretudo a tradição primitiva.

A tradição primitiva.

3. A respeito da existência de uma tradição primitiva comum aos diversos ramos humanos e remontando até às origens da nossa espécie, as melhores conclusões da História vêm concordar com as conclusões dos teólogos.[8] Aliás, feita abstração de todo dado positivo, é muito

razoável admitir que o primeiro homem tenha recebido de Deus a ciência ao mesmo tempo que o ser, e pôde assim continuar, pela educação, a obra da sua paternidade.

Mas será que esta ciência, assim como a religião primitiva a ela unida, poderia conservar-se intacta na humanidade? De um lado, temos verdades muito elevadas transmitidas de geração em geração; de outro, a inteligência dominada pelos sentidos e pela imaginação: a conseqüência de tal desproporção devia ser fatalmente uma alteração progressiva da tradição adâmica, minada aos poucos pelo esquecimento, manchada pelos erros, corrompida pelo politeísmo e pelas formas religiosas mais degradadas ("animismo", "totemismo", idolatria, magia, etc.). Apesar de ter sofrido alterações, a tradição primitiva conservou, durante vários séculos, um tesouro de verdades essenciais, embora cada vez mais reduzido. Muitas noções *filosóficas,* isto é, que dizem respeito aos problemas mais elevados que a razão possa resolver, faziam parte dêsse tesouro. Diremos, porém, que se achavam sob certo modo de ser ou num estado *pré-filosófico,* uma vez que só eram ensinadas pela tradição religiosa que confirmava os conhecimentos instintivos do senso comum.

* 4. Não é de admirar que todos os povos, no período primitivo* de sua história, tenham ignorado a especulação filosófica. O que é notável é o fato de certas civilizações terem-na ignorado igualmente: referimo-nos aos povos semíticos e aos egípcios, que estão, sob êsse ponto de vista, no mesmo caso que os semitas. Apesar da alta cultura científica de que era capaz sua elite intelectual, parece que os egípcios e caldeus só tiveram, em matéria de noções filosóficas, certos conhecimentos muito gerais contidos na religião, a respeito da Divindade, da alma humana e sua condição após a morte, dos preceitos morais. Êstes conhecimentos, que aliás se encontram entre êles (como entre todos os povos), e tanto mais puros quanto mais nos remontamos pela história aos tempos antigos, nunca os submeteram ao trabalho e às especulações da razão; recebiam-nos, como os próprios dogmas científicos, através da *tradição* sagrada. A Religião, portanto, toma o lugar da Filosofia: por meio dela êsses povos possuem verdades filosóficas; êles não têm Filosofia.

Não há Filosofia entre os semitas em geral e os egípcios.

* *Primitivo* quanto a um ou outro ramo particular do grande tronco humano, e quanto aos nossos meios de investigação histórica, mas não primitivo em sentido *absoluto,* pois, antes do que chamamos estado primitivo dos povos conhecidos, há ainda um longo passado humano.

Os judeus, povo eleito da Revelação.

Os judeus estão, neste ponto, no mesmo caso que os outros povos semitas. Desprezando a sabedoria humana e as obras da pura razão, aliás mal dotados para elas, não possuíram filósofos, pelo menos até Filo, que viveu no tempo de Cristo; mas tiveram os profetas e a Lei de Deus.

Entre os arianos, em geral, esfôrço para a Filosofia, mas incapaz de constituir uma filosofia distinta da religião.

* 5. Pelo contrário, as grandes civilizações arianas deixam transparecer, embora sob formas muito variadas, um esfôrço para a especulação racional e pròpriamente filosófica. Com exceção da Grécia (e pequena parte da Índia) êste *esfôrço* tornou-se incapaz de constituir uma disciplina científica autônoma, distinta da religião. Aqui não é a tradição religiosa que substitui a Filosofia, é antes a Filosofia, querendo dizer a sabedoria do homem, que penetra a Religião, confundindo-se com ela. O sábio desempenha uma função sagrada: não é o chefe de uma escola filosófica, é o fundador de uma seita religiosa e até de uma religião.

a) A FILOSOFIA PERSA.[9] — Entre os persas, cuja religião originária era um monoteísmo bastante puro, tanto quanto nos provam as inscrições, Zoroastro, também chamado Zaratustra, funda o *masdeísmo* (mais ou menos no VIII° ou no VI° século antes de J. C. ?), doutrina poderosa que sistematiza (e deforma) algumas das grandes verdades recolhidas da tradição primitiva, esforçando-se em aprofundar racionalmente o imenso problema que desde o início se impõe ao homem: o problema do Mal. Não considerando a Deus como o único Princípio supremo, e que tudo o que é, na medida em que é, vem de Deus, a quem estão submetidas tôdas as coisas, e que o mal é apenas uma "privação", não um ser, e que não há coisa criada que seja má por natureza, Zoroastro chega ao *dualismo* e ensina a existência de dois Princípios coeternos e incriados: o Princípio do Bem (Ormuzd) e o Princípio do Mal (Ahriman), que entre si disputam o império das coisas, cuja luta sem tréguas constitui a história do mundo. À medida que Ahriman se identifica com o Anjo rebelde da tradição primitiva, o masdeísmo tende assim a fazer do demônio um Deus lutando contra Deus.

b) A FILOSOFIA NA ÍNDIA. *α*) *O bramanismo.* — Entre os povos da Índia, cuja história intelectual e religiosa é muito mais complexa (só apresentaremos a interpretação que nos parece mais verossímil, uma vez que a certeza nessas matérias ainda não é possível), quando a antiga religião, — o vedismo primitivo,* — se mostra incapaz de satisfazer às exigências intelectuais e às necessidades sociais de uma civilização mais adiantada, vêem-se, o que é muito curioso, idéias filosóficas que parecem ser fruto de especulações sôbre o sacrifício e os ritos litúrgicos, mas elaboradas com hostilidade às tradições antigas

---

* De Vedas (ciência, nome dos livros sagrados mais antigos dos hindus. O Rig-Veda não parece ir além do XII° século antes de J. C. O vedismo primitivo aparece como uma religião politeísta pouco coerente e com tendências ligeiramente panteístas.

e ao culto dos deuses, penetrar na classe sacerdotal e apoderar-se do espírito dos sacerdotes. Êstes, para conciliarem a manutenção do ofício com as novas opiniões, continuam as funções religiosas, dirigindo-as, porém, para fôrças indeterminadas e ocultas do universo e não mais para os antigos deuses.

Daí se origina, após um período de confusão, a constituição de uma nova doutrina, — *bramanismo* (ou *hinduísmo*), — que em si mesma é filosofia, metafísica, fruto da sabedoria humana, mas que, revestida por assim dizer dos ornamentos sagrados, desponta com atributos e fôrça de religião; conferem origem divina aos livros que a contêm (Brâmanas e Upanishads), e os sacerdotes passam a ensiná-la. De sorte que o bramanismo poderia ser chamado metafísica sagrada, hierática ou divinizada; e que a dominação da casta sacerdotal parece realizar a seu modo entre os hindus, no VIII° século antes da nossa era, o reinado social e espiritual do filósofo-sacerdote e da ciência-religião, com o qual sonhavam certos pensadores do século XIX.

É verdade que a ciência humana que êstes últimos pretendiam divinizar era a ciência dos fenômenos, o que denominamos "ciência positiva", que não é sabedoria, nem mesmo humana, e não pode produzir a ordem em nada, como o declarava tão acertadamente Augusto Comte. Ao passo que a ciência humana divinizada pelo bramanismo é a ciência das realidades supremas, a metafísica, a sabedoria do homem pròpriamente dita. Metafísica vigorosa, quanto ao que parece (a julgar pelos documentos cuja interpretação ainda é incerta), mas proveniente de uma razão não disciplinada, incapaz de *distinguir* e de escapar às contradições internas, atraída pelo sonho de um conhecimento intuitivo do Todo mais angélico do que humano e perdida pela própria ambição.

Segundo esta metafísica, pelo menos considerada em suas tendências predominantes, é o próprio Princípio do mundo, chamado Brahmá* ou Atman,** o que constitui a íntima realidade de tudo quanto é realmente: daí se segue lògicamente o *panteísmo* ou confusão de Deus e das coisas.[16] — Mas como tentar escapar ao panteísmo? Êste Princípio supremo, que não possui personalidade nem conhecimento, ao qual não se ligam atributos, absolutamente incognoscível por qualquer conceito, por mais universal que seja, mesmo pelo conceito de ser, de sorte que é preciso denominá-lo *Não* ou *Não-sei*, é a única realidade verdadeira: tudo o que é múltiplo e limitado, tudo o que conhecemos pelos sentidos e até o que conhecemos por nossos conceitos, só existe de modo ilusório, é pura aparência: *idealismo* ou negação da realidade própria do mundo e das coisas. Mas o fato de existir esta aparência ou esta ilusão é um mal, é o próprio mal. A existência das coisas individuais e desta imensa Decepção que se chama a natureza (Maya) e que nos mantém prisioneiros do múltiplo e do mudável é essencialmente má, fonte de todo sofrimento.

---

* Nome da fôrça oculta e sagrada que faz a eficácia dos ritos e penetra tôdas as coisas consideradas anteriormente como a primeira emanação do Deus supremo, e que veio a ser para os brâmanes a única fonte do ser. O nome masculino Brahmâ designa antes o Princípio primordial como Deus, como Senhor; o nome neutro Brahman designa-o antes como substância única e impessoal.

** Nome do princípio de vida (o "eu" transcendendo as aparências individuais) que considerava como animado o homem e o universo.

O problema do Mal parece, dêsse modo, dominar tôda a especulação dos metafísicos da Índia, como a dos sábios da Pérsia. Os Persas, porém, voltados antes para a ação, encaram o mal sobretudo sob o aspecto pecado, e obcecados com a distinção entre o bem moral e o mal moral, pela qual tentam dividir metafìsicamente o ser das coisas, chegam ao dualismo. Os hindus, pelo contrário, voltados ùnicamente para a contemplação, consideram o mal sob o aspecto dor, ou melhor, privação, no sentido que dão a esta palavra os metafísicos,[11] e extraviados pelo sentimento profundo de uma grande verdade que não sabem atingir (porque para nós mais vale não ser do que existir sem estar *unidos* a Deus, enquanto para êles é preferível não ser do que existir sem *ser* Deus), chegam a um *pessimismo*, que, sem dúvida muito diferente do pessimismo romântico de um Schopenhauer, aparece principalmente como a renúncia estéril duma inteligência orgulhosa que quer bastar-se a si mesma.

Então, que ensina a sabedoria aos homens? Ensina-os a libertarem-se da dor e da ilusão e, como conseqüência, de tôda existência individual. Os brâmanes professavam a doutrina da transmigração das almas ou *metempsicose*, criam que as almas, por morte do organismo que animam, passam a um outro organismo, vivendo sucessivamente em corpos diferentes, de homens, de animais ou de plantas.[12] O castigo dos maus e dos insensatos consiste, pois, em continuar a sofrer por tais reencarnações a miséria da existência individual. Pelo contrário, a alma dos sábios está isenta do jugo da transmigração, é absorvida ou reabsorvida em Atman, escapando às dores do mundo pela perda de qualquer distinção pessoal.

A moral bramanista[13] ensina os meios de chegar a essa libertação; o sábio encaminha-se para ela desde esta vida pela contemplação, pois o bramanismo não ignora que a beatitude começa aqui pela contemplação. Entretanto, como se engana sôbre a natureza da beatitude, também se engana sôbre a natureza da contemplação. A contemplação a que o sábio visa não passa de contemplação metafísica, ou melhor, uma espécie de visão *super-racional*, que êle julga realizar só com as fôrças naturais da inteligência criada: ao contrário da contemplação cristã, é fruto ùnicamente da inteligência, não da caridade sobrenatural e da sabedoria infusa que a ela se liga; tem por finalidade a união com Deus pelo conhecimento e não pelo amor; em vez de admitir uma ação que transborda de sua própria superabundância, separa-se inteiramente da ação, abandonando-a às fôrças inferiores. E é por esta contemplação metafísica que o bramanismo pretende iniciar-nos na posse de nosso fim último e no estado bem-aventurado de libertados. Querendo dêsse modo atingir as culminâncias por meio de fôrças humanas, o que só é possível pela graça, vai acabar em um pseudomisticismo puramente intelectual (em contradição com outras formas puramente afetivas de pseudomisticismo), em que o sábio, esperando não só aderir a Deus, mas confundir-se com êle, inebria-se, não de Deus, mas do seu próprio aniquilamento. Daí (reserva feita aos casos de vida espiritual autêntica que a graça pode sempre suscitar livremente) tantas falsificações da mística divina; e todo um conjunto de exercícios e processos ascéticos desde os mais baixos (*faquires*) com esforços de mortificação exagerada, que provam que a tortura da carne, quando não regulada pela razão e ditada pelo amor, é tão falaz como a volúpia. *Naturalismo*, eis o último caráter e o vício capital do bramanismo,* como em geral de todo o

---

* Não queremos dizer que o bramanismo cai na adoração da natureza sensível, pois pretende absolutamente se elevar acima dela; compreendemos por

misticismo filosófico, quer proceda do bramanismo, do budismo, do neoplatonismo ou do Islame.

β) *O budismo.* — A partir do VI° século nascem novas escolas na Índia, umas ortodoxas, outras heterodoxas. De tôdas, a principal é a de Çakya-Muni, cognominado o Buda* (o iluminado, o sábio).

O budismo, doutrina essencialmente negativa e dissolvente, — orientada aliás mais para a prática do que para a metafísica e a especulação, — pode ser considerado como a corrupção e a delinqüescência da filosofia bramânica.

Substituindo o que é pelo que passa, abstendo-se de dizer se uma coisa é ou não é, procurando conhecer sòmente uma sucessão de formações instáveis sem nenhum fundamento fixo e nenhum princípio absoluto, em outras palavras, colocando antes do ser o que se chama *vir-a-ser* ou o *fieri*, êle mostra ser, ao mesmo tempo que Heráclito formulava na Grécia a filosofia do vir-a-ser, um perfeito sistema *evolucionista;* além disso, se declara que a existência de Deus, como a de um *eu* substancial ou de uma alma imortal, é incognoscível (*agnosticismo*), sua verdadeira tendência é negar a existência de Deus (*ateísmo*) e substituir tôda substância por uma corrente ou fluxo — concebido aliás** como real em si mesmo — de formações ou fenômenos (*fenomenismo*):*** assim a metempsicose para êle consiste na continuidade de uma cadeia de pensamentos e sentimentos ("corrente de consciência", como hoje se diria), que passa de um a outro modo de existência em virtude duma espécie de *élan* para a vida devido ao desejo de ser; pois o desejo é a causa da existência, e "nós somos aquilo que pensamos".

Ao mesmo tempo a doutrina da libertação da dor, que domina tudo no budismo mais ainda que no bramanismo, muda de aspecto e torna-se ainda mais grave. O mal não é só o fato de ter uma existência individual ou pessoal, o mal é existir: ser é mau; e o desejo de ser é a fonte de tôdas as dores. Portanto, o sábio deve destruir em si a aspiração natural do homem para o ser e para a beatitude ou plenitude do ser, abandonando tôda a esperança e apagando todo o desejo. Chegará dêsse modo ao estado de vazio ou de indeterminação total chamado *nirvana* (literalmente *nudez,* metafòricamente "imortalidade", "refrigério", "margem do além"..., — êste têrmo essencialmente obscuro nunca foi definido por Buda), que o livrará do mal de ser e do jugo da transmigração, que, conforme o desenvolvimento lógico dos princípios budistas, deveria ser considerado o aniquilamento da própria alma; pois a alma é apenas a cadeia ou corrente dos pensamentos e dos sentimentos que devem a existência ao desejo de ser; extinguir êste desejo é, pois, extinguir a alma.

É para êste nirvana que o budismo dirige todos os exercícios ascéticos que conserva do bramanismo (moderando-os consideràvelmente) e todos os preceitos da sua moral**** ordenada, assim, não por Deus mas

---

naturalismo a pretensão de chegar à união divina e à perfeição, sem o auxílio sobrenatural da *graça.*

* Na realidade chamava-se Gautama. O nome Çakya-Muni significa o asceta ou o solitário (*muni*) da raça ou do clã dos Çakyas. *Buda* viveu na segunda metade do VI° século antes de J. C. Morreu mais ou menos no ano 477.

** Ao menos pelos primeiros discípulos de Buda.

*** "Tudo é vazio, tudo é insubstancial", dizia Buda.

**** Compreendamos aqui a palavra *moral* em sentido bem lato (doutrina dos costumes). Se a palavra implicasse o sentido de *obrigação moral* (que só en-

por uma espécie de Nada místico, como fim último. A moral budista tem por origem e regra suprema só o homem e não Deus; levanta-se contra o regime das castas, que, levando ao extremo as exigências da ordem social, cria entre os homens diferenças de espécies, para dissolver, entretanto, tôda ordem social num igualitarismo e individualismo absolutos; prescreve por fim a benevolência universal (levada até à proibição de matar os animais e ao vegetarianismo obrigatório), a esmola, o esquecimento das injúrias, a não-resistência aos maus, mas não por amor ao próximo ao qual se teria obrigação de querer positivamente bem (isto é, o ser), mas a fim de fugir êle próprio da dor, extinguir tôda atividade e todo vigor em uma espécie de êxtase humanitário. O budismo nos mostra dêsse modo que a mansidão e a piedade, quando não são dirigidas pela razão e ditadas pelo amor, podem deformar o homem, tanto como o pode a violência, sendo nesse caso indícios de covardia, não de caridade.

Esta doutrina de desespêro não só é uma heresia em relação ao bramanismo, mas também um flagelo intelectual para a humanidade, porque provém da dissolução da razão. Nela vamos encontrar também a maior parte dos grandes erros que vão contra a razão nos tempos modernos. Se em nossos dias é elogiada com tanto fervor em certos meios europeus, é porque os espíritos que pretendem tirar do humanitarismo uma moral de bondade para um mundo sem Deus, já são virtualmente budistas.

γ) *Outras escolas da Índia.* — O budismo é uma filosofia agnóstica e atéia, que usurpa as funções sociais e rituais duma religião. A título de religião espalhou-se entre tantos milhares de homens.* Em algumas das outras escolas oriundas do bramanismo, — escolas "ortodoxas", — encontra-se pelo contrário um esfôrço para a distinção normal da filosofia e da religião.

Êsses *darshanas* apresentam-se, segundo parece, menos como sistemas diferentes do que como pontos de vista complementares de uma única e mesma doutrina, da metafísica bramanista. Não falemos do Vêdânta, expressão suprema dessa metafísica e da doutrina da libertação; nem da Mîmânsâ, espécie de tratados dos ritos e das influências invisíveis propagadas por tôda a ação; nem do Sankhya, atribuído a Kapila (V° ou VI° século antes de J. C.?), que trata do processo de emanação das coisas e parece professar, como Platão, o dualismo psicológico, explicando a dor pela união que as almas vêm contrair com a matéria; nem de Yoga, que ensina os meios práticos de chegar à contemplação, isto é, à perda de tôda consciência e à identificação com o Ser universal (Ishwara) por um conhecimento supra-racional. Mas o *darshana Vaisheshika*, atribuído a Kanada (pelo século IV antes de J. C. ?), esboçando uma espécie de cosmologia, e dividindo tudo o que existe em certo número de classes fundamentais ou categorias: substância, qualidade, ação, universalidade, particularidade, relação, e tentando explicar os quatro elementos da matéria ponderável, terra, ar,

---

contra fundamento último na noção cristã de Deus, criador e transcendente), seria preciso dizer que o budismo, como tôdas as doutrinas orientais, — indianas ou chinesas, — não admite moral.

* Todavia, na medida em que dominou a humanidade, deixou de ser atéia, para cair nas noções mais degradadas da divindade: dêsse modo o budismo vulgar praticado em nossos dias em muitas regiões da Ásia, onde tomou as formas de adaptação mais variadas, é um culto idolátrico que difere inteiramente do budismo filosófico.

água, fogo, pela união de partículas indivisíveis e indestrutíveis ("átomos",[14] em linguagem filosófica); e o *darshana* Nyâya, fundado por Gotama, procurando construir uma teoria do raciocínio e da demonstração, — isto é, uma "Lógica", — aliás muito confusa e incompleta, aparecem como os esboços de uma obra própria e ùnicamente filosófica. Mas dêsses esboços nada se tirou de acabado e o pensamento dos povos da Índia nunca chegou a constituir uma disciplina racional autônoma.

c) A FILOSOFIA CHINESA. — Voltando-se para o extremo oriente e para a antiquíssima civilização chinesa,[15] observa-se que a primitiva religião da China, a princípio, segundo parece, foi bastante pura,[16] tendo-se grosseiramente corrompido e materializado a partir do século XII antes de J. C., a ponto de substituir Deus pelo Céu,[17] adorar o sol e a lua, tributar um culto divino às almas dos antepassados e aos Espíritos, e deixar-se dominar pela magia e pela feitiçaria, — tanto que os sábios precisaram trabalhar a fim de remediar uma decadência que, pelo VI° século antes de J. C., ameaçava arruinar tudo.

Acreditou-se por muito tempo que os sábios chineses foram apenas moralistas ocupados inteiramente em regrar as ações dos homens e completamente despojados de profundezas metafísicas. Êste julgamento só é verdadeiro em relação a Confúcio e à sua escola; não parece exato quanto a Lao-Tseu, embora convenha usar, com reserva, interpretações propostas por certos iniciados modernos do taoísmo.

Na opinião dêstes, o próprio Lao-Tseu, nascido em 604 antes de J. C., inspira-se na tradição cujo monumento mais antigo é o Yi-King, livro que se compõe essencialmente de 64 símbolos gráficos (hexagramas ou trigramas duplos), feitos de acôrdo com uma série de arranjos mecânicos[18] pela combinação de sinais mais simples e suscetíveis de múltiplas interpretações (metafísica, lógica, matemática, moral, política, astronômica) que se correspondem analògicamente de um plano a outro. Parece que a metafísica de Yi-King se preocupou sobretudo com êste problema: como o Absoluto, que se basta plenamente a si mesmo, pode agir e manifestar-se? Admite dois aspectos diferentes no grande Princípio único ou Perfeição: *Khien*, fonte imóvel e incognoscível de tôda a atividade, e *Khouen*, atividade cognoscível que manifesta eternamente a Perfeição numa evolução em espiral e uma corrente de formas sem fim: mas êstes dois aspectos identificam-se em uma única e mesma entidade e tôdas as coisas, depois de terem passado por tôdas as formas da evolução (cujo ciclo humano é apenas uma das espirais), devem voltar a *Khien*. Esta metafísica deve, portanto, ser caracterizada como uma espécie de *panteísmo*[19] *evolucionista*. Ela constitui o fundo do sistema de Lao-Tseu (taoísmo), que lhe acrescenta principalmente uma preocupação de esoterismo e ascese.[20] É através de *Tao* (a Via), têrmo e meio eterno da evolução, que passam tôdas as coisas, a fim de chegar finalmente ao supremo não-agir (nirvana chinês, chamado *nibban*), onde elas são reintegradas no não-ser e se identificam com o Princípio de tôda a atividade. O sábio, imitador de Tao, separa-se de tôdas as coisas, porque a Via, que produziu os sêres, não participa dos seus movimentos. "Havendo construído esta casa, êle não a habita." Desapegado das riquezas, das paixões, da experiência sensível, sabendo que o mal é apenas aparente, o sábio eleva-se na solidão, no segrêdo, na humildade (que nada tem a ver com a humildade cristã, mas sòmente prudência e desprêzo para com os homens), até ao estado de conhecimento perfeito em que êle não age mais, senão pela inteligência pura. A sabedoria a que conduz o ascetismo taoísta, que usa o ópio, como o ascetismo budista usa a hipnose, sabedoria ilusória, é para os homens

princípio de revolta; por esta razão é preciso conservá-la oculta para si só e para um círculo estreito de discípulos herméticos.*

Quanto a Confúcio (Khung-fu-tseu, 551-479 antes de J. C.), que, contràriamente a Lao-Tseu, representa na China a sabedoria mediana e prática, acessível a todos graças ao ensino público e à atividade, conserva muitas verdades dessa antiga sabedoria, mas despreza qualquer questão primária, fechando-se numa moral puramente humana, social, terrestre e mesmo terra-a-terra. "O oportunismo", diz êle, "é o traço característico do sábio. Todo plano preconcebido, tôda opinião formada de antemão é um mal. E' preciso seguir em tudo uma linha média, caminhar sem intenção determinada, não se apaixonar por coisa alguma, nada repelir por antipatia, fazer o que mais convém no momento em dado caso, sucessivamente". O confucionismo, doutrina feita para a multidão, acabou por cair em puro materialismo. O taoísmo, que pretende destinar-se a uma elite, e que, se fôr exata a interpretação aqui dada em resumo, constitui com o bramanismo um dos mais interessantes esforços tentados pelo homem para atingir uma sabedoria exclusivamente intelectual, em que êle próprio se deificaria pela metafísica, ignorando o amor, talvez característico primitivo do pensamento oriental, o taoísmo atravessou fases alternadas de triunfo e de opressão na China; organizou, desde os primeiros séculos da nossa era, segundo parece, sociedades secretas, onde se refugiou definitivamente desde o século XVII, tornando-se um ocultismo filosófico e político dos mais perniciosos.

d) Por meio desta breve resenha histórica, vemos a importância que o sábio e a sabedoria desempenham na vida da humanidade. Tôdas essas nações sentadas à beira das trevas, sem ensino divino da verdade, tinham recurso apenas na sabedoria fornecida pela razão humana, desde que as religiões, mais ou menos corrompidas, desligadas da tradição primitiva, tornaram-se incapazes de satisfazer às necessidades da alma e da cidade; sabedoria que nas civilizações a que nos referimos, longe de se distinguir da religião, usurpava-lhe o domínio e pretendia conduzir os homens ao seu fim último, — a ponto que vemos realizadas com pleno êxito na Índia, pelo bramanismo, a divinização da metafísica, que ameaçou o mundo greco-latino sob o imperador neoplatônico Juliano, o Apóstata, e a transfusão de um sistema humano na religião, que a filosofia proveniente de Kant tentou no século XIX (modernismo), como se a operação bem sucedida no vedismo pudesse ter idêntico resultado na religião de Jesus Cristo.

Verificamos igualmente como fracassou por tôda parte a sabedoria humana, e como a maioria dos grandes erros filosóficos já tinham sido formulados antes mesmo de constituir-se a filosofia como ciência autônoma. Desde o princípio surgem os problemas mais elevados para o homem, que se afiguram como montanhas ao seu pensamento: problema do Mal, problema do Ser, do Vir-a-ser e do Fluxo das coisas. Como estranhar, portanto, que êste pensamento, sujeito a erros, desde que ultrapasse as verdades elementares percebidas pelo senso comum, pensamento ainda mal consolidado e indisciplinado, e por isso mesmo pretensioso, tenha tropeçado desde o princípio e introduzido a alta especulação pelo Dualismo de Zoroastro, o Pessimismo hindu, o Panteísmo e Idealismo dos brâmanes, o Evolucionismo ateu de Buda, a Sabedoria ilusória de Lao-Tseu? Ou então que se fêz modesto apenas para cair

---

* "Esvaziai as cabeças e enchei o ventre", aconselha Lao-Tseu ao estadista. "Enfraquecei os espíritos e fortificai os ossos." Instruir o povo é arruinar o Estado.

no positivismo moral de Confúcio, abdicando tôda grandeza e renunciando a sua razão de ser? Não estranhemos se mais tarde, quando a Filosofia estiver formada, encontrarmos os mesmos erros: o êrro, em qualquer época da história humana que apareça, provindo de uma falha da razão, é como um retôrno das primeiras fraquezas desta mesma razão, aparecendo dêsse modo como regressivo por natureza.

Mas o que é preciso observar aqui, e o que nos mostra muito bem esta espécie de pré-história da Filosofia, é que êstes grandes erros não são ameaças vãs e desprezíveis: *podem triunfar* para a desgraça das civilizações que êles tornam estéreis. A verdade (em tudo o que ultrapassa os dados do senso comum) não é dada ao homem já feita, como um bem da natureza, tal qual poderiam crer aquêles que tiveram a felicidade de nascer em um mundo formado por ela. E' difícil de atingir, penosa de conservar, e é uma dita excepcional possuí-la sem mistura de êrro e no conjunto variado dos seus aspectos complementares. Como é justo reconhecer o benefício do ensino revelado que recebemos do alto, ao mesmo tempo que o conhecimento da verdade sobrenatural inacessível à razão, a posse firme e fácil dos elementos essenciais dessa mesma verdade de ordem natural que, de si, é acessível ao nosso saber, sendo êste tão inclinado ao êrro! Como também nos deve ser caro o labor dos homens que, nesta terra, pelo esfôrço da razão e sem auxílio da Revelação, chegaram a desvendar os princípios, a assentar os fundamentos imutáveis desta mesma verdade de ordem natural, constituindo uma *sabedoria do homem* verdadeira e progressiva (filosofia) que, encontrada e superelevada pela verdade descida do céu, entrará um dia na contextura duma sabedoria superior (teologia), *sabedoria do homem divinizado pela graça*, sabedoria por excelência! Quão preciosa nos deve ser a herança sagrada do pensamento helênico!

6. A Grécia é a única parte do mundo antigo onde a sabedoria do homem encontrou seu caminho, e onde por efeito de um feliz equilíbrio das fôrças da alma e de um longo trabalho para adquirir a medida e a disciplina do espírito, a razão humana atingiu a idade de sua fôrça e maturidade.

Os gregos, povo escolhido da Razão.

Por esta razão, pois, o pequeno povo grego aparece entre os grandes Impérios do Oriente, como um homem no meio de gigantes crianças; podemos afirmar que êle é para a razão e para o verbo do homem, o que o povo judeu é para a Revelação e para a Palavra de Deus.

Sòmente na Grécia a Filosofia adquire existência autônoma, distinguindo-se explìcitamente da religião. Dêsse modo, pelo menos na época mais pura e mais gloriosa do espírito helênico, ela reconhecia seus limites e restringia-se a um campo estritamente limitado, — investigação científica das verdades puramente racionais, — enquanto a religião grega, já muito decaída no tempo de Homero, tornava-se cada vez mais incapaz de satisfazer às necessidades da inteligência e corrompia-se dia a dia.

Quando os gregos, abusando com orgulho da Filosofia e da Razão, pretenderem englobar as coisas divinas nos limites de sua sabedoria, e "esvaírem-se em seus pensamentos", merecerão a condenação lançada por S. Paulo contra a sabedoria dêste mundo, *quae est stultitia apud Deum:* Mas a Filosofia, nascida de seu espírito, tendo por objeto ùnicamente a verdade, é pura e isenta de manchas.

SEÇÃO II

A FILOSOFIA PRÒPRIAMENTE DITA

7. OS SÁBIOS. — Os poetas, intérpretes das tradições religiosas, são os primeiros pensadores da Grécia. Criadores de mitos como Hesíodo ou Homero, algumas vêzes profetas como aquêle Epimênides de Cnossos que purificou Atenas da peste, erigindo altares sem dedicatórias, nenhum dêles interessa à história da filosofia pròpriamente dita. A filosofia grega, segundo o testemunho de Aristóteles, só começa com Tales de Mileto, um dos sábios ou gnômicos que viveram nos séculos VII e VI anteriores à nossa era.

Êstes sábios, reunidos em número de sete pela tradição, dos quais, porém, temos listas variadas que os Antigos nos legaram, propunham-se, em primeiro lugar, melhorar os costumes dos seus concidadãos; algumas de suas sentenças, que Platão nos relata no *Protágoras*, limitam-se a enumerar lições práticas resultantes de sua experiência da vida; eram homens de ação, legisladores ou moralistas; eram Prudentes, mas ainda não Filósofos. Sòmente Tales, entre êles, abordou os estudos especulativos. (Geômetra e astrônomo, demonstrou que todos os ângulos inscritos no meio círculo são retos e teria predito — sem dúvida, graças ao seu conhecimento da ciência babilônica — o eclipse central do sol do dia 28 de maio de 585.)

A filosofia sentenciosa ou gnômica não é por bem dizer uma filosofia.

Depois dêles, os filósofos que aparecem são quase todos homens públicos, apaixonados pela vida da cidade; tal atividade prática, porém, não os impede de ter desde o comêço consciência bem clara da verdadeira natureza de sua sabedoria. Em todo caso, salvo algumas personalidades excepcionais como Empédocles, o taumaturgo, ou Pitágoras, fundador de uma seita religiosa, a filosofia grega distingue-se imediatamente da religião, forma-se mesmo criticando e combatendo a mitologia popular e aparece como operação própria da razão.

O que nos interessa neste estudo é a fase de desenvolvimento ascendente desta filosofia, desde Tales até Aristóteles, porque foi então que *a Filosofia*, com o seu valor humano absolutamente universal, constituiu-se de modo definitivo. Abrange aproximadamente três séculos e podemos dividi-la em três grandes períodos: período de elaboração (os filósofos pré-socráticos), período de crise (os Sofistas e Sócrates) e período de maturidade fecunda (Platão e Aristóteles).

A — Os filósofos pré-socráticos

§ 1. *Os Jônios*

8. Tales e seus sucessores. — Eis, portanto, a razão humana que se resolve a investigar, só com seus próprios meios, os princípios e as causas das coisas. Aquilo que o homem vê, pode tocar, enfim, conhecer pelos sentidos, impressiona desde logo sua inteligência. E quando deseja explicar qualquer coisa, procura, em primeiro lugar, saber do que é feita tal coisa. Dêsse modo os primeiros pensadores da Grécia limitam-se a considerar nas coisas os elementos de que são feitas, a matéria, *causa material*, como chamaremos mais tarde, que, ingênuamente, consideravam suficiente para explicar tudo. Todavia, sendo a mudança o fenômeno mais geral e importante na natureza e antes de tudo a mudança de um corpo em outro (como o pão transformado em carne, a lenha em fogo, etc.), êles compreendem que a matéria-prima de que são feitos os corpos deve ser a mesma para todos, o sujeito comum de tôdas as transformações dos corpos. Mas como admitem apenas o que se pode ver e tocar, julgam encontrar esta matéria em qualquer um dos elementos que caem sob os nossos sentidos.

Os "Físicos" ou filósofos da natureza sensível, escola da Jônia principalmente, querem explicar tudo por algum princípio material.

Desde então, Tales, por exemplo (623-546), inspirando-se em muitos antigos que atribuíam às águas primordiais a origem de tôdas as coisas e observando, além disso, que as plantas e os animais "nutrem-se de umidade" e que os germes vivos são úmidos, afirmará que a *Água* é a substância única, permanecendo sempre a mesma em tôdas as transformações dos corpos. Para Anaxímenes (588-524) é *o Ar* que terá êsse papel, para Heráclito (540-475 ?) é *o Fogo*, para Anaximandro (610-547) é *o Infinito* (no sentido de *Indeterminado*, ἄπειρον), mistura de todos os contrários. Água, Ar, Fogo, In-

finito são tidos, aliás, por algo de ativo, de vivo, de animado, que uma fôrça interior torna capaz de fecundidade multiforme e sem limites. Tudo é cheio de Deus, πάντα πλήρη θεῶν,[21] dizia nesse sentido Tales. Por esta escola Jônica tão primitiva, chamada hilozoísta porque atribui a *vida* (ζωή) à *matéria* (ὕλη), vemos que se deve tomar pelo que há de mais rudimentar em filosofia doutrinas tais como o "monismo materialista", que ensina a existência de *uma única* substância *material,* — o "evolucionismo" que pretende explicar tôdas as coisas pelo desdobramento histórico, o desenvolvimento ou a *evolução* de qualquer coisa preexistente.

O evolucionismo, que se tornou célebre no século XIX, de um lado pela metafísica alemã, de outro, por Spencer e Darwin, já é professado na Grécia pelos "Físicos" do VI° e V° séculos antes de Cristo.* Anaximandro, particularmente, ensinava a evolução eterna dos mundos que "nascem e se põem entre longos intervalos"; para êle, os animais nasceram do lôdo marinho, no comêço envolvidos por uma espécie de invólucro, de uma casca espinhosa de que, em terra firme, se foram desprendendo,[22] e o homem provém de animais de espécie diferente,[23] tendo-se formado, no princípio, dentro de peixes, onde se desenvolveu e donde foi expulso logo que se tornou de tamanho suficiente para bastar-se a si mesmo.[24]

Mais tarde, Empédocles de Agrigento (493-433?), cujo pensamento em outros pontos é mais adiantado que o dos Jônios,** explicava a origem dos sêres vivos pela produção separada de órgãos e de membros, cabeças, olhos, braços, etc., que se reuniram por acaso e por todos os modos de combinação, persistindo sòmente as formas mais aptas para viver. (Cf. o princípio darwinista da "persistência do mais apto".)

É de se notar que, antes de Demócrito, Anaximandro e Empédocles procuram também explicar tôdas as coisas *mecânicamente* (como fará o evolucionismo pseudocientífico dos tempos modernos), isto é, pela simples agregação de elementos materiais produzida pelo movimento local.

9. HERÁCLITO, DEMÓCRITO, ANAXÁGORAS. — A êsses "Físicos", como Aristóteles os denomina, ou Filósofos da Natureza sensível, ligam-se três grandes pensadores: Heráclito, Demócrito, Anaxágoras.

---

* Na Índia, como vimos, o budismo, pela mesma época, formulava a religião do evolucionismo.

** Empédocles admite, em vez de uma substância corpórea única, quatro elementos especìficamente diferentes, — os quatro elementos que ficaram clássicos na química antiga: terra, água, ar, fogo. E sobretudo procura uma causa eficiente para a evolução das coisas (que, segundo êle, consiste nas duas grandes Fôrças motrizes do Amor e do Ódio). Empédocles foi, tanto quanto filósofo, poeta, médico, mágico, orador, homem de Estado. Aristóteles, atribui-lhe a fundação da Retórica.

1) Heráclito de Éfeso,* gênio altivo e solitário, desprezador da multidão e da religião vulgar, conduz heròicamente o pensamento dos filósofos da Jônia aos seus primeiros princípios metafísicos, fixando assim, uma vez por tôdas, um dos têrmos extremos do esfôrço especulativo e do êrro. Certa realidade percebida nas coisas absorve-o com tal intensidade a ponto de cativá-lo para sempre. Esta realidade é a Mutação ou o Vir-a-Ser. Vê de tal modo mudarem-se as coisas que proclama ser tudo mudança. Πάντα ῥεῖ, tudo flui, — e os homens são loucos em comprazerem-se na segurança de sua falsa felicidade: "Aquêles que nascem desejam estar vivos para tornarem-se mortos e repousar, e deixam filhos sôbre a terra para morrerem por sua vez". Não tocamos duas vêzes o mesmo ser, não nos banhamos duas vêzes no mesmo rio. No momento que levamos a mão sôbre a coisa, esta já cessou de ser o que era. O que é, muda, pelo fato de ser.

Heráclito é o filósofo do puro Vir-a-Ser.

Isto quer dizer que na mudança não há um sujeito estável e permanente, idêntico a si mesmo, como uma bola de marfim que permanece bola de marfim enquanto se move. Daí é preciso ter a coragem de afirmar que *aquilo que é* (a coisa que muda) ao mesmo tempo *não é* (porque *nada há* que permaneça, ao mudar). "Nós descemos e não descemos o mesmo rio, somos e não somos." É preciso também dizer que os contrários se confundem: "A água do mar é a mais pura e a mais suja... o bem e o mal são a mesma coisa." — "É impossível", escreverá mais tarde Aristóteles a respeito, num texto célebre, "que alguém possa jamais conceber que a mesma coisa exista ou não exista. Segundo uns, Heráclito é de outra opinião, mas não é necessário pensar em tudo que se diz. A causa da opinião dêsses filósofos é que êles só consideraram como sêres as coisas sensíveis, e como viam a natureza sensível num perpétuo movimento, alguns, como Crátilo,** pensaram que não era preciso dizer nada; Crátilo contentava-se em mexer o dedo". [25] É o cepticismo que deriva fatalmente da metafísica da Mobilidade pura professada por Heráclito, se bem que êste, pessoalmente, tenha acreditado fortemente na verdade: "Se não esperais o inesperado", dizia êle.

* A data do nascimento e da morte de Heráclito não é conhecida com certeza: Estava na sua ἀκμή (na flor e fôrça da idade) lá pelo ano 500 antes de Cristo.

** Um dos mais célebres discípulos de Heráclito. Crátilo foi o primeiro mestre de Platão. (ARISTÓTELES, *Met.* I, 6.)

"não chegareis à verdade, que é difícil de discernir, é apenas acessível".

Portanto, Heráclito é o filósofo da Evolução e do Vir-a-Ser puro. Em conseqüência, tôdas as coisas, a seu ver, são diferenciações — produzidas pela Discórdia ou pela Guerra (Πόλεμος πατήρ πάντων), — de um princípio único em movimento, que êle imagina sob a forma do fogo, de um fogo etéreo, vivo e divino. Por aí e desde o princípio, vemos aparecer a manifesta necessidade que liga ao Monismo* e ao Panteísmo ** tôda a filosofia do Vir-a-Ser puro. — "Dizer que todos os sêres são um", escreve Aristóteles,[26] "nada mais é que voltar à opinião de Heráclito. Daí por diante tudo se confunde, o bem e o mal são idênticos, o homem e o cavalo são a mesma coisa. Mas, na verdade, não mais se afirma que os sêres são um, afirma-se que êles nada são".

2) Nascido alguns anos depois da morte de Heráclito, Demócrito de Abdera (470-361 ?), espírito muito menos profundo, e que procura as idéias fáceis, tenta discernir, no fluxo dos fenômenos sensíveis, algo de fixo e estável, mas, em vez de recorrer à inteligência, vai buscá-lo na imaginação. A única realidade que reconhece é, dêsse modo, qualquer coisa que, ultrapassando a percepção dos sentidos externos, vem todavia cair sob a imaginação, — isto é, a pura *quantidade* geométrica, como tal sem qualidades (sem côr, sem odor, sem sabor, etc.) e que, nas três dimensões do espaço, só comporta a extensão. Tudo então deverá explicar-se, a seu ver, pelo *cheio*, que êle confunde com o ser, e o *vácuo*, que confunde com o não-ser: o *cheio* é dividido em porções de extensão indivisíveis ("átomos") que são separadas pelo vácuo e eternamente em movimento e que, entre si, só se diferenciam pela figura, *** pela ordem **** e pela situação ***** e atribui à necessidade cega do acaso a ordem do universo, assim como a estrutura de cada ser. Demócrito[27] é, pois, na Grécia, na própria época de Sócrates, o fundador do *atomismo*, e de modo mais geral da filosofia chamada *mecanicista* que erige a Geometria em Metafísica, reduz tôdas as coisas à extensão e ao movimento e pretende explicar, por um acervo de circunstâncias fortuitas, a organização das coisas. Dêsse modo, "explicar-se-ia" o Par-

---

* Doutrina que faz de tôdas as coisas um *único ser*.

** Doutrina que confunde o mundo e Deus.

*** Como, por exemplo, A difere de N.

**** Como AN difere de NA.

***** Como N difere da mesma letra situada de outro modo.

tenon ou as tragédias de Racine afirmando que foi suficiente jogar pedras umas sôbre as outras durante um número indefinido de anos, e agitar confusamente, durante muito tempo, caracteres de imprensa.

3) Finalmente, Anaxágoras de Clazomeno (500-428), em plena maturidade na época em que nascia Demócrito e morria Heráclito. Amigo de Péricles, orienta a filosofia grega para uma luz superior e, em vez de continuar, dá novo rumo ao pensamento jônico, usando conceitos que, a bem dizer, elabora mal ou não sabe empregar.

De um lado, observa que o princípio material de que são constituídos todos os corpos e que os jônicos confundiam com êste ou aquêle elemento, devia conter, de certo modo, tôda diversidade que dêle proviesse: se tudo não estivesse em tudo, nada poderia advir de nada. E julga que, em conseqüência, o princípio em questão consiste na mistura indefinida de tôdas as naturezas e de tôdas as qualidades, de sorte que cada partícula corpórea contém em si elementos ("homeomerias") de tôdas as demais partes (por exemplo, cada partícula do pão que comemos contém elementos invisíveis de osso, sangue, carne e de tudo mais, que reaparecerão, modificada apenas a sua proporção relativa, em cada partícula de osso, sangue, carne, etc.); conceito estranho e falho em si mesmo, mas que indica a seu modo a grande idéia aristotélica da *matéria-prima*, que não é absolutamente nada "em ato", sendo todos os corpos "em potência".

De outro lado e principalmente, Anaxágoras compreende que o princípio material, *de que* são feitas as coisas, não é suficiente para explicá-las. É preciso também conhecer o agente que as produz ("causa eficiente" ou "causa motora") e o fim para o qual êsse agente age ("causa final"). Para demonstrar por que Sócrates está sentado, na prisão, seria suficiente, como dirá mais tarde Platão, explicar que êle tem ossos, juntas e músculos dispostos de um certo modo? É preciso dizer ainda *quem* faz com que êsses ossos e êsses músculos estejam assim dispostos — é o próprio Sócrates, por sua vontade — e *por que* êle o quer.

Anaxágoras, por ter reconhecido, além dos elementos materiais do mundo, a existência necessária de uma Inteligência separada (νοῦς), ordenadora das coisas, foi, segundo Aristóteles, [28] o único a "conservar a sobriedade" entre os filósofos de seu tempo, aos quais o vinho das aparências sensíveis transtornou a cabeça, e que "falam ao acaso". [29]

§ 2. *Os Itálicos*

10. Paralelamente à corrente filosófica jônica, os séculos VI e V viram ainda, no mundo grego, duas grandes correntes filosóficas: a pitagórica e a eleática.

Pitágoras de Samos (572-500, segundo outros 582-497), fundador de uma sociedade filosófica, religiosa e política, que tomou conta do poder em algumas cidades da Grande Grécia (Itália meridional) e foi mais tarde dispersada pela fôrça,[30] compreendeu que existiam realidades mais elevadas do que as percebidas pelos sentidos. Foi, entretanto, a ciência dos Números que lhe revelou essas realidades invisíveis, cuja ordem imutável domina e governa o curso do vir-a-ser, e daqui por diante só conhece os números. Não afirma apenas que há nas coisas e no mundo um princípio oculto de medida e de harmonia, ensina que os números — pelos quais esta harmonia se manifesta aos nossos sentidos — são a única realidade verdadeira: e atribui-lhes a própria essência das coisas. Pitágoras não só estava iniciado nas grandes especulações da astronomia oriental, mas, com a descoberta fundamental da relação entre a altura dos sons e o comprimento das cordas vibrantes, submeteu à fixidez de uma lei numérica um fenômeno tão fugitivo quanto o som. Imaginemos a grande admiração com que devia entrever, do fluxo das aparências sensíveis, essas proporções inteligíveis, imóveis, imateriais que, para o matemático, dão a razão das regularidades que constatamos. Meditemos, de outro lado, no misterioso valor simbólico dos números, testemunhado pelas tradições sagradas da humanidade e pelos filósofos mais positivos (desde Aristóteles, que prestará homenagem à santidade do número 3, até Augusto Comte, que construirá tôda uma mitologia de números primos) e, por aí, compreenderemos como o pensamento de Pitágoras e de seus discípulos pôde naturalmente passar do *sinal* à *causa* e fazer do símbolo um princípio de realidade.

Por essa razão os princípios dos números são os princípios de tudo o que é; da oposição do determinado e do indeterminado (infinito) derivam tôdas as contrariedades fundamentais, — antes de tudo par e ímpar, elementos de número, depois unidade e múltiplo, direita e esquerda, macho e fêmea, repouso e movimento, reta e curva, luz e trevas, bem e mal, quadrado e quadrilátero de lados desiguais, — que presidem à natureza e atividade das coisas; tôda essência tem seu número e tôda essência é um número (o número 4, por exemplo, não é só figurativo, constitutivo da justiça, o número 3 da santidade, o número 7 do tempo, o número 8 da harmonia,

o número 5 da união dos sexos, o número 10 da perfeição); daí uma *posição* aos números que de si não estão nem aqui nem lá, e tereis os corpos. Tôda especulação sôbre a origem ou a natureza das coisas desaparece na especulação sôbre a gênese dos números e suas propriedades.

Assim, Pitágoras e sua escola, a quem tanto devem a Matemática, a Música e a Astronomia, não chegam à verdadeira noção da Filosofia primeira ou Metafísica; colocados num grau de abstração superior àquele em que estavam os jônicos, não confundem, como faziam êstes, a Metafísica com a Física, mas confundem-se com a ciência do Número (que carregam de interpretações qualitativas) e por isso mesmo, apesar do esfôrço para o puro inteligível, permanecem nas cadeias da imaginação. Se consideram, aliás, que as coisas são reguladas intrìnsecamente por princípios imateriais mais verdadeiros e reais do que aquilo que tocamos e vemos, não conseguem ainda distinguir a idéia da *causa formal,* que só Aristóteles esclarecerá.

Como já tivemos ocasião de dizer, é a Pitágoras que devemos o próprio nome de *filosofia.* Vemos num trecho de Diógenes Laércio (VIII, 8) que êle fazia consistir a dignidade da ciência em seu caráter puramente especulativo e desinteressado: ponto êste que Aristóteles, no início da *Metafísica,* iria afirmar com tanta fôrça. "Esta vida", dizia êle, "pode ser comparada com as solenidades dos jogos públicos, onde se reúnem pessoas de categorias diversas, umas para disputar a glória e as coroas, outras para fazer comércio e outras, mais nobres, sòmente para gozar do espetáculo. Do mesmo modo, na vida, uns trabalham pela glória, outros pelo lucro e um pequeno número só pela verdade: êstes são os filósofos..."

Pitágoras parece ter professado a unidade de Deus, como um espírito presente em tôdas as coisas, e de quem emanariam os nossos espíritos; foi o primeiro a dar ao conjunto das coisas o nome de κόσμος que, como o de *mundus,* implica a idéia de beleza e de harmonia.

De suas doutrinas, a mais célebre — e a mais escarnecida — é a doutrina da transmigração das almas ou metempsicose, que êle foi buscar com certeza, não no Egito, como indica Heródoto, mas antes no hinduísmo (por intermédio da Pérsia),[31] e para a qual, na Grécia, confluíram desde logo o orfismo e o pitagorismo. "Passando um dia perto de um cãozinho em que alguém batia sem dó", assim conta o velho Xenófanes numa quadra maldosa, "lamentou seu destino e exclamou cheio de compaixão: Pare, não bata. É a alma de um de meus amigos, estou reconhecendo-o pela voz".

Os pitagóricos acreditavam igualmente que o ciclo dos períodos cósmicos devia trazer eternamente, com longos intervalos, a volta de tôdas as coisas, que se reproduziam idênticamente nos seus menores detalhes. "Segundo os pitagóricos", dizia Eudemo a seus discípulos, "dia virá em que todos aqui estarão de novo reunidos, exatamente os mesmos, vós sentados a escutar-me, eu dissertando na vossa presença como neste momento, com a varinha na mão..."[32]

A astronomia é uma das ciências que receberam, da escola pitagórica, notável desenvolvimento. Filolaos, afirmando que a terra, o

sol e todos os astros rodavam à volta de um misterioso centro do mundo ocupado pelo fogo, pode ser considerado um precursor longínquo de Copérnico. Mas, neste ponto, os pitagóricos traem de modo bem típico os vícios do espírito exclusivamente matemático: "Vivendo e movendo-se na ciência dos números", escreve Aristóteles,[33] "êles juntaram e coordenaram tôdas as concordâncias que puderam observar entre os números e as harmonias, de um lado, e os fenômenos celestes e o conjunto do universo, de outro. E se encontrassem em qualquer parte uma lacuna, usariam de uma violência branda para que tudo ficasse bem de acôrdo com sua teoria. Como, por exemplo, a dezena era para êles a perfeição e continha em si tôda a natureza dos números, sustentavam que os planêtas eram dez; mas como, na realidade, só viam nove, inventaram a Antiterra para ser o décimo", "não considerando os fenômenos para procurar as causas e a êles conformar a teoria, mas modelando os fenômenos de acôrdo com suas teorias e opiniões preconcebidas e pretendendo ajudar Deus a fabricar o mundo".

§ 3. *Os Eleatas*

11. Não tocou precisamente à escola de Eléia a fundação da Metafísica, pois que ela não se ateve à verdade; mas, pelo menos, elevou o pensamento grego ao nível próprio da Metafísica e ao grau de abstração que comporta esta ciência. O mais antigo dos eleatas é Xenófanes, rapsodo vagabundo, nascido pelo ano de 570 em Colofão, de onde se dirigiu para Eléia, na Itália meridional, sem dúvida rechaçado pelas invasões persas.

Xenófanes escarnecia a mitologia dos poetas e as opiniões do vulgo. "A nossa sabedoria", dizia êle caçoando das honras conferidas aos atletas, "vale mais que o vigor dos homens e dos cavalos..." Professava a unidade absoluta de Deus, mas confundia Deus com as coisas, dizendo, num sentido panteístico, que Deus é *um e tudo*, ἓν καὶ πᾶν.

Parmênides é o filósofo do Ser puro.

Todavia, o filósofo mais profundo e o verdadeiro fundador desta escola é seu discípulo Parmênides de Eléia (nascido em 540), o "grande Parmênides", como o denominava Platão. Ultrapassando o mundo das aparências sensíveis e até o próprio mundo dos números e das formas ou essências metafísicas, alcança aquilo que, nas coisas, é pròpriamente o objeto da inteligência. A inteligência não vê em primeiro lugar que as coisas são, não vê o ser? A idéia do ser, assim destacada, impõe-se a Parmênides com tal intensidade que o deixa fascinado. Assim como Heráclito na mesma época se torna cativo da Mutação, Parmênides torna-se cativo do Ser. Só uma coisa êle vê: o que é, e não pode deixar de ser; o ser é, o não ser não é. Por conseguinte, Parmênides foi o primeiro filósofo que destacou e for-

mulou o *princípio de identidade* ou *de não contradição*, princípio supremo de todo pensamento.

Ao contemplar, pois, o Ser puro, Parmênides compreende que êste Ser é perfeitamente uno e perfeitamente imutável, eterno, sem comêço, incorruptível, indivisível, intacto e inteiro em sua unidade, em tudo igual a si mesmo, infinito,[34] contendo em si tôda perfeição. Mas, enquanto descobre os atributos d'Aquêle que é, nega-se a admitir que qualquer outro ser possa existir, e repele como se fôsse um escândalo o ser misto de nada, visto que tirado do nada, de tudo o que foi criado.

Daí por diante, fica desorientado a ponto de atribuir ao ser do mundo o que é próprio ao Ser incriado. E não querendo abandonar aquilo que êle julga necessário às exigências do ser e da razão, prefere negar, heròicamente, o testemunho dos sentidos e declarar que no mundo não há nem mudança nem multiplicidade. A mudança, o movimento, o vir-a-ser, assim como a diversidade das coisas, é apenas uma aparência ilusória. Nada mais existe além do Ser e do Um.

Os Eleatas absorvem tôda realidade no Ser uno e imóvel.

A mudança não supõe que, sendo, nós não éramos (aquilo que viemos a ser), e que, continuando a ser, cessamos de ser (o que éramos)? A multiplicidade não supõe que o que é (isto) não é (aquilo)? E portanto a multiplicidade e a mudança não estão em contradição com o princípio supremo que aquilo que é possui em si mesmo o ser e não o não-ser?

Para defender a doutrina de Parmênides sôbre a impossibilidade da mudança, o seu discípulo Zenão de Eléia* (nascido em 487) formulou os argumentos célebres com os quais pretende mostrar que a própria noção de movimento implica contradição: argumentos errôneos sem dúvida, mas particularmente sérios, aos quais só se pode replicar pela doutrina de Aristóteles.[35] (Em cosmologia estudaremos êsses argumentos de Zenão.)

Por conseguinte, Parmênides coloca-se no extremo oposto de Heráclito, fixando êle também, uma vez por tôdas, um dos têrmos últimos do esfôrço especulativo, — o do êrro, e mostrando que tôda filosofia do Ser puro, pelo fato mesmo de negar esta espécie de não-ser que Aristóteles chamará potência e que é própria a tôda coisa criada, deve absorver todo ser no Ser por excelência, e absorver o mundo em Deus, e conduz ao Monismo e ao Panteísmo de modo tão fatal quanto a filosofia do Vir-a-ser puro.

---

* Não confundir Zenão de Eléia com Zenão o estóico, que viveu muito mais tarde (350-264) e que nasceu em Cittium, na ilha de Chipre.

B — A Sofística e Sócrates

12. Durante o longo esfôrço de elaboração, que acima tivemos ocasião de narrar sucintamente, resultados essenciais foram obtidos para o pensamento humano. Mas, se, hoje em dia, conhecendo a grande síntese onde tantas verdades, parcialmente percebidas, encontraram-se e harmonizaram-se, podemos admirar como se iam formando, pouco a pouco, os pontos vitais e as linhas capitais do que será de fato a Filosofia, na Grécia do V° século, êsses bons resultados estavam encobertos pela confusão das teorias contraditórias, assim como pela abundância e gravidade dos erros e acreditava-se estar sòmente em face da desordem e do caos.

Pretendera-se tudo saber, e escalar de uma feita o céu do conhecimento. Por causa dessa ambição sem limites e porque se ignoravam a disciplina e a medida no manejo das idéias, conseguia-se apenas entrechocar conceitos de modo confuso e opor, indefinidamente, verossimilhança a verossimilhança. O resultado imediato e aparente parecia ser a falência do pensamento especulativo. Não é de se admirar que êste período de elaboração tenha levado a uma crise intelectual, em que certo mal do espírito ia pôr tudo em perigo. Êste mal do espírito é a sofística ou a corrupção da filosofia.

§ 1. *Os Sofistas*

13. A sofística não é uma doutrina; é antes uma atitude viciosa do espírito. Os sofistas, aparentemente, eram os continuadores e os discípulos dos sábios da geração precedente, — o próprio nome de sofista, em sua origem, não tinha sentido pejorativo, — na realidade diferiam essencialmente dêstes, visto que não mais tomavam aquilo que é (ou o *objeto* a ser conhecido) como fim e regra de sua ciência, mas os interêsses do *sujeito* que conhece. Além disso, professôres ambulantes que recolhiam honras e dinheiro, enciclopedistas, conferencistas, jornalistas se assim podemos dizer, super-homens ou diletantes, os sofistas são tudo menos sábios. Hípias, que brilhava igualmente na Astronomia, Geometria, Aritmética, Fonética, Rítmica, Música, Pintura, Etnologia, Mnemotécnica, Epopéia, Tragédia, Epigrama, Ditirambo e nas exortações mortais, que foi embaixador de Elis e aprendeu todos os ofícios (tendo comparecido uma vez aos jogos olímpicos com uma roupa feita

Os sofistas desviam a ciência do seu objeto e subtraem-na à sua regra.

por suas próprias mãos), lembra algum herói da Renascença italiana. Outros levam-nos a pensar nos "filósofos" do século XVIII ou nos "cientistas" do século XIX. O que se pode dizer como sendo o mais característico em todos, é que *queriam as vantagens da ciência, sem querer a verdade.* Queriam as vantagens da ciência, enquanto esta significa para seus possuidores poder e dominação ou volúpia intelectual. Sob êste ponto de vista notabilizavam-se como racionalistas e sábios universais; davam explicações falsamente claras para tôdas as coisas, [36] e pretendiam reformar tudo, — até mesmo as regras de gramática e o gênero dos substantivos. [37] Por isso interessavam-se de preferência pelas coisas humanas, que de tôdas são as mais complexas e menos certas, mas onde o homem pode realizar melhor sua ciência em poder e glória: na História, no Direito, na Casuística, [38] na Política, na Retórica. E passavam por professôres de "virtude".

Não queriam a verdade. Procurando do labor da inteligência apenas o meio de demonstrar superioridade, tanto a si próprios como aos outros, deveriam ser levados fatalmente a fazer consistir a mais digna das ciências na arte de negar e destruir pelo raciocínio, pois que a destruição é a maneira mais fácil, tanto aos homens como às crianças, de manifestar sua fôrça; e também na arte de sustentar os prós e os contras com a mesma verossimilhança, — outro sinal de fôrça e habilidade. Isto quer dizer que a ciência, nas suas mãos, se desordenava, e o que era simples deficiência de disciplina intelectual de seus predecessores transformava-se nêles em propósito deliberado de usar conceitos sem preocupar-se com as exigências precisas e delicadas dos mesmos, mas pelo único prazer de contradizê-los e prejudicá-los num jôgo de aparências: daí os seus *sofismas* ou raciocínios falazes. Sua moral estava em proporção, declaravam que tôda lei imposta ao homem era uma convenção arbitrária, e a "virtude" por êles pregada reduzia-se ou à arte do bom êxito ou à "vontade de poder", como chamam hoje os nietzschianos. Dêsse modo, portanto, os sofistas haviam guardado o orgulho científico e perdido o amor da verdade em relação àquilo que animava as ambições da época precedente. Mais do que nunca queriam ser grandes pela ciência, não tendiam mais para aquilo que é. Acreditavam na ciência, sem crer na verdade, se assim podemos dizer. Semelhante fenômeno histórico reproduziu-se desde então, e em proporções bem aumentadas...

Nestas condições, é natural que a única doutrina a que haja chegado a sofística tenha sido o que chamamos o *relati-*

vismo e o *cepticismo*. Protágoras de Abdera (480-410) declarava, por exemplo, que "o homem é a medida de tôdas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são", o que significava ao seu ver que tudo é relativo às disposições do sujeito e que o verdadeiro é o que parece tal a cada pessoa. E no livro *Sôbre a natureza ou sôbre o não-ser*, seu contemporâneo Górgias de Leontini (morto em 375), orador célebre, ensinava: 1.º) que o ser não é, ou em outros têrmos, que nada existe; o não ser *é* o não-ser, logo *é*, dizia êle, equivocando a palavra *é* (espécie de jôgo de que Hegel fará mais tarde o esporte metafísico por excelência); logo o ser, que é seu contrário, não é...; 2.º) que, se existisse alguma coisa, não se poderia conhecer; 3.º) que, se alguém pudesse conhecer alguma coisa, não poderia comunicar a outrem êsse conhecimento.

§ 2. *Sócrates*

14. Foi Sócrates (469-399) quem salvou o pensamento grego do perigo mortal em que o colocava a sofística. Seu gênero de vida parecia exteriormente com o dos sofistas; havia apenas uma diferença, é que não fazia pagar sua sabedoria. Como êles, passava o seu tempo a conversar com os moços, e um observador superficial como Aristófanes chegou a confundi-lo com os próprios sofistas. Entretanto, Sócrates fazia-lhes uma guerra sem piedade nem tréguas e a oposição entre êles era total. Os sofistas pretendiam saber tudo e não criam na verdade; Sócrates faz profissão de ignorância e ensina aos seus ouvintes a procurar sòmente a verdade. Tôda a sua obra foi, portanto, uma obra de *conversão*; retificou a razão filosófica, e dirigiu-a para a verdade, para a qual foi feita.

Sócrates retifica o pensamento filosófico, disciplina-o e impõe-lhe a investigação das essências e das definições.

Esta obra era para o futuro da inteligência humana de importância tão considerável que não nos admiramos que Sócrates a tenha realizado como se tivesse recebido uma missão do alto. Havia nêle não só um grande poder de contemplação filosófica (Aulo-Gélio e Platão contam que muitas vêzes passava dias e noites inteiras, imóvel, absorvido na meditação), mas ainda, como êle mesmo dizia, algo de "demoníaco" ou de inspirado, um fervor sutil, um vigor livre e comedido, e talvez mesmo, em alguns momentos, um instinto interior e superior que parecem depender dessa assistência extraordinária,

a respeito da qual diz Aristóteles que os que são movidos pelo impulso divino não devem ser aconselhados pela razão humana, porque têm, em si, um princípio melhor.[39] Sócrates também comparava-se a um aguilhão, encarregado de picar e acordar os atenienses e de forçar sua razão a um perpétuo exame de consciência: ofício que os atenienses deviam retribuir com a cicuta, oferecendo assim ao velho Sócrates, já perto do fim da vida, a mais bela morte que a sabedoria puramente humana pôde condicionar.

1) Sócrates não era metafísico, era antes um prático, um médico de almas. Não estava empenhado em construir um sistema, mas em fazer com que as inteligências trabalhassem. E é dêsse modo que poderia obter maior triunfo sôbre a sofística, cujo princípio estava menos num vício de doutrina do que numa deformação da alma.

Seus discursos visavam principalmente ao problema da conduta da vida humana, ao problema moral. À primeira vista, sua moral, a julgar pelo testemunho de Platão e de Xenofonte, parece mais inspirar-se em considerações utilitárias, bastante estreitas. Devo fazer só o que me é bom, e o que me é bom é o que me é útil, — verdadeiramente útil. Mas por isso mesmo surge logo a necessidade de discernir o que é verdadeiramente útil ao homem: nesse ponto, Sócrates constrange as pessoas a refletirem que tal utilidade só pode ser determinada em relação a um Bem absoluto e incorruptível. Estabelecendo assim, constantemente, a questão do fim último,[40] e dirigindo os homens para o supremo Bem, ultrapassa todo utilitarismo, e com pleno vigor do mais íntegro bom senso afirma a primazia do bem honesto e dos nossos grandes interêsses eternos; sua moral resulta, portanto, na ordem *metafísica.* Em segundo lugar, Sócrates demonstra por todos os modos que o homem, para poder comportar-se, deve primeiramente *saber;* chega mesmo a sustentar que a virtude se identifica com a ciência, de sorte que todo pecador não passa de um ignorante. Não obstante êste êrro, em todo caso, para êle a moral nada é se não constituir um conjunto de verdades estabelecidas demonstrativamente, uma verdadeira e autêntica *ciência.* — Pelo duplo caráter, metafísico e científico, de seu ensinamento moral, Sócrates opõe-se fundamentalmente aos sofistas e pode ser considerado como o fundador da ciência moral.

2) Contudo, poderia êle estabelecer a moral como ciência sem precisar ao mesmo tempo as leis próprias de tôda

ciência em geral? Eis o essencial da reforma socrática. Voltando-se para a própria razão, com o fim de estudar as condições e o valor de sua marcha para atingir o verdadeiro, isto é, para trabalhar na reflexão *lógica* e *crítica,* Sócrates disciplinou a inteligência filosófica, mostrou-lhe a atitude que devia tomar e os processos que devia empregar em relação à verdade.

Para êsse fim, era preciso, em primeiro lugar, purificar os espíritos da falsa ciência, que pensa esgotar tudo com algumas idéias fáceis. É por isso que começava sempre por persuadir aquêles que caíam na rêde de suas perguntas a confessarem sua ignorância a respeito daquilo mesmo que pensavam saber melhor (*ironia* socrática). Todavia isto era apenas o primeiro passo de seu método. Dentro em pouco vinham novamente as perguntas, uma atrás da outra, mas para levar o interlocutor, cuja atenção é por elas dirigida para o ponto em questão, a descobrir por si mesmo essa verdade que confessava ignorar. É êste o modo de proceder pròpriamente socrático, a *maiêutica,* "arte de dar à luz os espíritos". Sócrates vê tão bem que a tomada de posse da verdade é uma operação vital e pessoal, em que o mestre apenas ajuda a inteligência do discípulo como o médico "ajuda a natureza", mas em que a inteligência do discípulo desempenha o papel de *"agente principal",* [41] que compara a aquisição da ciência ao despertar de uma recordação adormecida na alma, comparação de que mais tarde Platão irá tirar a sua célebre teoria da reminiscência.

De que modo, porém, a maiêutica *formou* a inteligência filosófica ? — Determinando com precisão o seu objeto próprio, ensinando-lhe a procurar as *essências* e as *definições* das coisas. [42] Sócrates conduz, logo, a razão para êsse único objeto: *o que é* a coisa de que se fala, *o que é* a coragem, a piedade, a virtude, a arte do fabricante de navios ou a arte do sapateiro e assim por diante; tôdas estas coisas têm um ser que lhes é próprio, uma essência ou natureza, que a inteligência deve poder descobrir e exprimir numa definição, distinguindo-a de tudo o que não seja ela. Pode-se dizer que a filosofia de Sócrates é a filosofia das essências, porque êle exige que se distinga sempre o essencial do acidental, e porque exercita infatigàvelmente o espírito na procura das essências. Não se trata mais de reduzir tudo à Água, ao Fogo, aos Números, nem ao Ser absoluto, nem de encontrar um conceito indefinidamente extensível no qual seriam envoltas tôdas as coisas como num manto sem forma. Trata-se de conseguir ex-

primir intelectualmente cada coisa, delimitando e determinando o que ela é, por um conceito que convém sòmente a ela.

Ao mesmo tempo Sócrates ensinava à razão, se não com forma teórica perfeita e construindo uma Lógica do silogismo e da demonstração, como mais tarde fará Aristóteles, pelo menos pràticamente, a usar conceitos para seguir dòcilmente os contornos e as articulações do real, e não mais para explicar as coisas ao acaso, conforme as fantasias bárbaras dos sofistas; e dêsse modo institui a dialética, instrumento do saber ainda insuficiente, sem dúvida, mas que preparava a verdadeira noção da ciência e que Platão compara à arte do bom cozinheiro, que sabe trinchar uma ave seguindo e distinguindo com cuidado as menores junturas.

3) É assim que êsse eterno discutidor, a despeito de seus ares de céptico, tem invencível confiança na inteligência e na ciência, — mas numa inteligência disciplinada e humilde em face das coisas, numa ciência que conhece seus limites e só progride com fôrça e segurança na posse da verdade na medida em que presta homenagem à soberania do real e se sente envolvida de ignorância. Sob êste ponto de vista, Sócrates aparece como o mestre do *espírito científico* e também da filosofia que iremos conhecer sob o nome de *intelectualismo moderado.*

Pelo seu esfôrço lógico e crítico forjou o instrumento necessário ao progresso do espírito e fêz passar a crise da sofística para a salvação e para o bem da razão. Pelo seu esfôrço moral não só fundou a ciência da Ética como também libertou o pensamento da fascinação do sensível. Orientou a especulação filosófica, talvez inconscientemente, para a metafísica e para a sabedoria pròpriamente dita, só pelo fato de elevar a filosofia (é êste o verdadeiro alcance do *"Conhece-te a ti mesmo"* socrático) do estudo exclusivo do mundo corpóreo[43] à consideração do homem e das coisas humanas, os quais comportam um elemento espiritual superior à ordem dos astros e ao mundo dos corpos.

Sócrates, porém, é apenas um admirável iniciador. Deu o impulso, não alcançou o fim, quando morreu tudo fica ainda incompleto; porque o método não é suficiente, é preciso a doutrina; e Sócrates, tão rico em germes fecundos, não tem doutrina pròpriamente dita, a não ser no que concerne aos fundamentos da Ética. A consumação doutrinal de sua obra e a instauração da verdadeira filosofia estavam reservadas a Platão e Aristóteles.

C — Platão e Aristóteles

15. OS SOCRÁTICOS MENORES. — O ensino de Sócrates, por ser pouco dogmático, desenvolveu-se, por aquêles que o receberam, em direções bastante divergentes. Os filósofos chamados *socráticos menores*, prendendo-se a certos aspectos fragmentários do pensamento do Mestre, e alterando-o mais ou menos, são ou simples moralistas (como os Cirenaicos,* que faziam consistir o fim último do homem na Voluptuosidade do momento, e como os Cínicos,** que, por um excesso contrário, divinizavam a fôrça ou Virtude) ou então lógicos, puros amadores de disputa (erísticos), como os neo-sofistas de Elis e sobretudo de Megara,*** cuja tendência era arruinar tôda a ciência, e que, pela necessidade em que puseram os filósofos de refutar seus argumentos, contribuíram indiretamente para o progresso da lógica.

Os Megáricos negavam que se pudesse por qualquer juízo atribuir uma coisa a outra, o que equivalia a afirmar, segundo êles, que *um é o outro* e que tudo se confunde; por conseguinte, só esta proposição: o Ser é, era legítima, e a metafísica dos Eleatas a única verdadeira.

§ 1. *Platão*

16. Reserva-se a Platão, o socrático por excelência, e aos seus discípulos,**** o nome de *socráticos maiores*. Platão (427-347), que pelo lado paterno era de raça real e pelo materno descendente de Solon, querendo fazer obra de rei no domínio da inteligência, esforça-se por reunir na poderosa unidade de um sistema original todos os pensamentos que os filósofos gregos, seus antecessores, dispersaram. Com Platão a filosofia torna-se senhora de si mesma. Mas a obra que tentou, e que a reforma socrática tornara possível, fica imperfeita e deficiente. A inteligência, sob o impulso do seu gênio magnífico e temerário, voa muito alto e ràpidamente e não consegue assegurar, por uma vitória definitiva, a conquista do real.

---

* Os principais filósofos desta escola são Aristipo de Cirene, Teodoro o Ateu, Hegésias e Aniceris.

** Vem do nome do ginásio (Κυνόσαργες) onde Antistenes ensinava em Atenas. Os principais cínicos são: Antístenes (nascido em 445 antes de Jesus Cristo), Diógenes de Sinope (400-323), Crates de Tebas.

*** A escola de Elide tem por principais representantes Fedo e Menédemo; a de Megara, Euclides de Megara (não confundir com Euclides o geômetra), Eubúlides de Mileto, Diodoro Cronos e Estilpão.

**** Depois de ter viajado muito, Platão fixou-se em Atenas, onde comprou o campo de um certo Academo para fundar sua escola. Daí o nome de *Academia* dado a esta.

Platão sabe, como Parmênides, que o metafísico deve contemplar, nas coisas, o próprio ser. Mas não absorve tudo aquilo que é, na unidade do Ser imutável e absoluto, reconhece que há graus no ser. E sôbre isto descobre grandes verdades metafísicas, compreende que, se há coisas mais ou menos perfeitas, mais ou menos belas e boas, mais ou menos dignas de amor, coisas em que a bondade se encontra de certo modo misturada, e que "participam" da bondade, como se diz em filosofia, é preciso necessàriamente haver um ser em que a bondade, a beleza, a perfeição estejam em estado puro e que seja a razão da beleza e da bondade de tudo o mais. Platão sobe dêsse modo até o verdadeiro Deus, transcendente e distinto do mundo, que lhe aparece como a própria Bondade, o Bem absoluto, o Bem em pessoa, se assim pudemos dizer.

Platão tenta uma grande síntese doutrinal do pensamento grego, síntese prematura e eivada de êrro, mas que envolve um germe de inestimável valor.

Mas não é ainda êste o aspecto mais saliente do platonismo. A filosofia de Sócrates, dizíamos há pouco, — filosofia antes sugerida em prática do que formulada em teoria, — é a filosofia das essências: a filosofia de Platão é, antes de tudo, a *filosofia das Idéias.*

Sócrates havia demonstrado que o que é preciso procurar e apreender a todo custo são as essências das coisas que o espírito, ao apreendê-las, exprime em uma definição. O que é, portanto, que a inteligência vê, quando apreende a essência do homem, ou do triângulo, ou do branco, ou da virtude? Não é o Homem, abstração feita de Pedro, Paulo, João, etc., e de seus caracteres particulares, não é o Triângulo, feita abstração dêste ou daquele triângulo isósceles ou retângulo, não é o Branco, a Virtude, etc.? Além disso, a idéia do Homem ou do Triângulo não permanece a mesma, quando a aplico a uma multidão de homens ou a uma multidão de triângulos que diferem individualmente uns dos outros? Em outras palavras, estas idéias não são *universais?* Não são por outro lado imutáveis e eternas, neste sentido que, se, por exemplo, nenhum triângulo existisse, a idéia do Triângulo, com tôdas as verdades geométricas que encerra, permaneceria sempre a mesma? E não nos levam elas a contemplar no estado puro a Humanidade, a Triangularidade, etc., que se acham em estado participado nos diversos sêres chamados homens, triângulos, etc.? Por falta de analisar com bastante exatidão a natureza das nossas idéias e a da abstração, e por outro lado, aplicando precipitadamente seu grande princípio de que o que há nas coisas em Estado de participação deve encontrar-se em algum lugar em estado puro, Platão conclui que existe num mundo

supra-sensível uma multidão de Modelos imateriais ou de Arquétipos, imutáveis e eternos, o Homem em geral ou o Homem em si, o Triângulo em si, a Virtude em si, etc., que êle chama de Idéias, objeto apreendido pela inteligência, faculdade do verdadeiro, — que são, portanto, a Realidade.

Mas, então, o que vem a ser o mundo sensível? O que pensar das coisas que vemos e tocamos, que são individuais, mutáveis e perecíveis? Não sendo idéias, não são a Realidade. São o puro Vir-a-ser, como queria Heráclito. Platão não lhes nega a existência, mas considera-as como imagens enfraquecidas e enganadoras da Realidade, objeto de opinião (δόξα), e não de ciência ou de conhecimento certo, e tão inconsistentes como as sombras que passam numa parede: eis por que o homem, cativo do corpo e dos sentidos, é comparável a um prisioneiro acorrentado numa caverna, em cujo fundo veria desfilarem as sombras dos vivos que se movem atrás dêle na luz do sol, — sombras fugazes e inatingíveis das Idéias-substâncias, que o Sol do mundo inteligível, Deus ou Idéia do Bem, ilumina.

Todavia uma metáfora valerá por uma explicação? As Idéias platônicas são aquilo pelo que as coisas são constituídas em sua espécie, o Homem em si ou a Humanidade é o que faz com que Sócrates seja homem; o Belo em si ou a Beleza é o que faz com que Alcibíades ou Calias sejam belos, etc., em outras palavras, as Idéias platônicas são a essência das coisas e de suas perfeições. Entretanto, ao mesmo tempo estão separadas das coisas, habitam um outro mundo diferente delas. Como explicar, portanto, a relação entre as coisas e as suas Idéias? Platão responde que elas são *semelhanças* ou *participações*. Mas estas palavras, que receberão mais tarde entre os escolásticos significação profunda, no sistema do próprio Platão só possuem sentido metafórico sem valor pròpriamente inteligível. Depois disto seria preciso dizer por que e como existe outra coisa, afora as Idéias, isto é, que não seja a Realidade pura; em outras palavras, seria preciso dizer qual é a coisa que "participa" das Idéias, que recebe sua semelhança ou seu reflexo? Platão responde que é a matéria (ou o infinito, ἄπειρον). E como as Idéias são *aquilo que é*, é êle forçado a designar a matéria como *aquilo que não é*, uma espécie de não-ser existente, conceito fecundo que será purificado de tôda contradição interna, nas mãos de Aristóteles, mas que, tal como o apresenta Platão, parece contradizer-se, tanto mais que em outros lugares Platão a confunde com o espaço puro dos matemáticos.

17. Quaisquer que sejam essas dificuldades metafísicas, Platão prossegue lògicamente a construção do seu edifício doutrinal. A teoria das Idéias encerra um conjunto sistemático concernente ao conhecimento, ao homem, ao mundo físico. O conhecimento humano divide-se em dois gêneros absolutamente diferentes: a imaginação (εἰχασία) e a opinião (δόξα) de um lado, que se aplicam àquilo que por natureza não pode ser objeto de ciência, ao mundo visível e corruptível e às sombras enganadoras; de outro lado, o conhecimento intelectual (νοήσις), que tem por objeto as coisas inteligíveis e que compreende por si a razão (διάνοια), cujo objeto próprio são os números matemáticos, e a inteligência (νοῦς), que se eleva pela dialética à contemplação intuitiva das Idéias-Essências, e, acima de tudo, à contemplação de Deus, o Bem superessencial.

Como explicar agora o conhecimento intelectual ou a Origem das idéias que estão em nós, e que são a imagem das Idéias eternas? Estas idéias não podem vir dos sentidos, presos à ilusão; é preciso, pois, que nos venham diretamente do alto e que sejam *inatas* em nossa alma: em existência anterior, antes de se unir ao corpo, nossa alma contemplou as Idéias e possuiu intuitivamente a Ciência. Esta ciência permanece em nós, mas ofuscada e obscurecida pela vida do corpo; existe como uma lembrança adormecida e, despertando-a a pouco e pouco, o esfôrço para a sabedoria faz-nos reconquistar a intuição primitiva da verdade. Assim sendo, o homem é um puro espírito unido por fôrça ao corpo, como um anjo aprisionado na carne (*dualismo psicológico*). A alma humana já viveu antes de animar o corpo, ao qual está unida como castigo por qualquer falta anterior, passando, no momento da morte, a outro corpo. Platão só professa a crença na imortalidade da alma enquanto a liga ao dogma pitagórico da transmigração ou metempsicose.

Quanto ao mundo físico, uma vez que não é objeto de ciência, Platão trata-o apenas por fábulas ou mitos, que desenvolve com todos os recursos de uma arte maravilhosa, mas que servem ùnicamente para encobrir a impotência de sua doutrina com relação à realidade corpórea.

É nesses mitos que êle atribui a produção, ou melhor, a organização do mundo a um *demiurgo*, — considerado por muitos intérpretes como distinto de Deus e inferior a êle, — e que expõe a singular idéia que todos os organismos vivos provêm do homem: os primeiros homens produzidos pelos deuses eram do sexo masculino; aquêles que

viveram mal, depois da morte, foram transformados em mulheres, que, por sua vez, se continuaram a pecar, mudaram-se em animais sem razão, e talvez até em vegetais...

Quanto ao que se refere enfim aos atos humanos, Platão, depois de Sócrates, mais claramente, porém, do que êle, estabelece a verdade fundamental da filosofia moral. Não é o prazer nem a virtude, nem qualquer bem particular, é o próprio Deus, e só Deus, o Bem do Homem. Mas como o homem toma posse de seu Bem? Tornando-se tanto quanto possível, responde Platão, semelhante a êle, por meio da virtude e da contemplação. Platão aprofunda também, se bem que de modo deficiente, a noção da virtude e esboça a teoria das quatro virtudes cardeais: Prudência, Justiça, Fôrça, Temperança; ensina que é preferível sofrer a injustiça do que a cometer; e na *República,* [44] faz do justo perseguido um retrato tão nobre e tão puro que se tem a impressão de ver não sei que reflexo da Face divina. Entretanto, êsse intelectualismo exagerado leva-o a desconhecer a diferença que separa os atos da inteligência prática e os atos da inteligência especulativa, e a confundir a virtude, que supõe a retidão da vontade, com a ciência que aperfeiçoa a razão tão-sòmente. Em conseqüência, aplica erradamente êste princípio, em si verdadeiro, que a vontade segue sempre a conduta da inteligência, e afirma que o pecado só é atribuído a um defeito de ciência e que ninguém pratica o mal querendo-o: "todo pecador não é senão um ignorante". Teoria que leva, aliás, a despeito de Platão, a destruir o livre arbítrio. — Em sua filosofia da sociedade, a mesma tendência idealista e racionalista o conduz a aplicar errôneamente o princípio verdadeiro, de que a parte existe para o todo, de maneira que em sua República ideal, governada pelos filósofos, todos os indivíduos existem para o bem exclusivo do Estado, ao qual pertencem todos os direitos, dispondo soberanamente de tudo o que pode ser possuído por um título qualquer, desde os bens materiais até as mulheres e as crianças, a vida e a liberdade dos cidadãos (*comunismo absoluto*).

18. Os erros de Platão derivam sobretudo, ao que parece, do seu preconceito apaixonado pela cultura matemática, que o leva ao desprêzo da realidade empírica. Derivam também de um conceito de filosofia muito ambicioso, em que Platão, embora mais moderado e com mais discrição que os sábios do Oriente, queria encontrar a purificação, a salvação e a vida de todo homem.

É por causa dos princípios de êrro latentes no platonismo que veremos apegarem-se a Platão, mais ou menos diretamente, tôdas as grandes quimeras filosóficas com tendências a considerar o homem de um ou de outro modo como um espírito puro.

Mas em relação ao próprio Platão pode-se dizer que êsses princípios de êrro foram mantidos em atmosfera demasiado pura para produzir todo o seu fruto e viciar a própria essência do pensamento. Por esta razão é que um Santo Agostinho poderá tirar tantas verdades do velho tesouro platônico.

O pensamento de Platão trabalha em amplitude e procura abraçar tôdas as coisas de uma só vez. Contudo, sua sabedoria superior e maravilhosamente intuitiva impede-o de deter de maneira irreparável e de condensar em doutrina definitiva muitas atitudes que êle deixa indecisas. Onde se encontra um ponto fraco, e onde outro insistiria, êle passa por cima. De sorte que aquilo que em si é um sinal de imperfeição, — o vago, o impreciso, o inacabado em que êle se mantém tantas vêzes, e o modo de exposição mais estético do que científico, que só procede por meio de metáforas ou símbolos, com razão severamente julgado por Santo Tomás, [45] — de fato para Platão é salutar, e preserva as verdades que soube conquistar de uma deformação muito prejudicial. Sob êste ponto de vista, poder-se-ia dizer que o platonismo é falso se o considerarmos como um sistema, no estado de *ser,* mas que, se o julgarmos no estado de *vir-a-ser,* como um movimento que conduz a um têrmo diferente de si mesmo, foi, na gênese da verdadeira filosofia, uma preciosa forma de transição.

§ 2. *Aristóteles*

19. Todavia, para libertar esta verdade, foi preciso a poderosa reelaboração operada por Aristóteles. Desfazendo o sistema do seu Mestre, Aristóteles soube ajustar ao real os princípios formais que aquêle descobrira e aplicava errôneamente, e reconduzir as grandes perspectivas de Platão à medida dum *bom senso* transcendente; destarte salvou do pensamento de Platão tudo o que tinha em si princípio de vida.

Aristóteles, corrigindo Platão, conseguiu estabelecer, de modo definitivo, a posse da realidade pela inteligência humana.

Fêz ainda muito mais. Fundou para sempre a verdadeira Filosofia. Se salvou o que havia de certo e de bom, não sòmente em Platão mas em todos os antigos pensadores da Grécia, e se levou a bom têrmo a grande obra de síntese que Platão tentara prematuramente, é porque conseguiu estabe-

lecer de modo definitivo a posse da realidade pela inteligência humana. Sua obra não é sòmente o fruto perfeito da sabedoria grega, purificada dos erros de Platão e dos vestígios estranhos que nêle se encontram, encerra também o germe inteiramente formado e cujas virtualidades comportam um desenvolvimento ilimitado da sabedoria universalmente humana.

Pode-se dizer que até Aristóteles a filosofia estava em estado de formação embrionária ou de *vir-a-ser*. Daqui por diante, uma vez formada, poderá desenvolver-se sem fim. *Inventum philosophicum semper perfectibile.*

Entretanto, após Aristóteles, o pensamento grego em decadência não será capaz de manter-se fiel à verdade. Receberá ainda muitos enriquecimentos materiais, mas quanto ao essencial fará desviar a filosofia em vez de aperfeiçoá-la.[46]

1) Durante vinte anos, Aristóteles seguiu as lições de Platão. Era, porém, um discípulo terrìvelmente armado para a crítica: ninguém refutou com mais veemência do que êle o idealismo platônico, nem mostrou melhor a impossibilidade de um sistema que põe fora das coisas as substâncias das mesmas.

É verdade que as essências das coisas são, como queria Sócrates, o objeto primeiro da inteligência; é verdade também que a essência de Pedro, de João e de Paulo é, como viu Platão, a humanidade ou *natureza humana,* feita abstração dos caracteres individuais próprios de Pedro, Paulo ou João em particular. Mas esta essência só existe sob êsse *estado* universal em uma inteligência, — em nosso espírito,[47] que a tira ou *abstrai* das coisas nas quais ela existe em *estado* de individualidade,[48] — e por outro lado é ùnicamente em sua constituição inteligível (como podendo ser pensada só com tais atributos), e não em sua existência real que ela é eterna e necessária. Neste caso as essências das coisas perecíveis não existem separadas das coisas ou em estado puro e todo o mundo platônico das Idéias-Arquétipos é simples ficção.

O que é preciso dizer, como veremos mais tarde minuciosamente, é que há nas coisas um elemento inteligível e material, — chamado "forma" por Aristóteles, — em virtude do qual elas têm esta ou aquela natureza ou essência. Êste princípio, porém, não se acha separado das coisas, está nas próprias coisas, entra na constituição de sua substância. Por conseguinte, as coisas individuais, mutáveis e perecíveis deixam de ser sombras ilusórias: são a realidade.

Se há realidades superiores, não há outras imediatamente mais acessíveis a nós. Se o mundo sensível é uma semelhança

imperfeita da espiritualidade pura da vida divina, daí se infere que um ser se assemelha a outro ser e não é uma simples imagem que não subsiste em si. Se o mundo está submetido ao vir-a-ser, não é o vir-a-ser puro, mas há nêle realidades estáveis e substanciais. Se não há ciência do singular sensível *como tal*, é possível, entretanto, uma ciência da realidade sensível porque há algo de inteligível e imaterial, encarnado, por assim dizer, nessa realidade.

O mundo dos corpos não é, pois, objeto de pura opinião, exprimível ùnicamente através de mitos e apólogos, é objeto de ciência, e esta ciência é a Física. Aristóteles é o verdadeiro fundador da Física.* Com poder incomparável submeteu a mobilidade à luz imutável da inteligência, demonstrando que há nas coisas que mudam leis que não mudam, legando-nos a natureza do próprio movimento, da geração e da corrupção, distinguindo finalmente as quatro espécies de causas que estão empenhadas no mundo sensível.

Ao resumir em têrmos particularmente ásperos e severos, sua longa argumentação contra a teoria das Idéias, — afirma que Platão ignora totalmente a verdadeira natureza da causa formal quando a separa das coisas. "Julgando descobrir a substância das coisas visíveis, apenas criou outras substâncias ao lado delas. Quanto a saber como as Idéias, assim propostas, são as substâncias dessas coisas, explica apenas com palavras destituídas de sentido, pois que a "participação" a que faz apêlo nada significa." — Conseqüentemente, nada mais pode afirmar de satisfatório sôbre a natureza e, atribuindo às idéias tôda causalidade como tôda realidade verdadeira, não consegue assinalar o papel da causalidade eficiente e da causalidade final na atividade das coisas. Platão "negligencia", pois, "a causa eficiente, princípio da mudança". — "Deixa igualmente de lado aquilo para o qual agem tôda inteligência e tôda natureza, a causa final... Acontece, em nossos dias, que as Matemáticas absorveram a Filosofia e pretende-se explicar por meio delas tôdas as outras coisas..."

"Quanto ao movimento, desde que as Idéias são imóveis", não há Movimento-Arquétipo no mundo das Idéias; neste caso, "de onde procede o movimento" segundo o sistema platônico? "Ora, tirando-se o movimento, pelo fato mesmo suprime-se qualquer investigação da natureza." [49]

---

* A Física experimental de Aristóteles (ciência dos fenômenos), um magnífico edifício intelectual completamente prejudicado por erros de fato. Mas sua Física filosófica (ciência do ser móvel como tal) contém os fundamentos e os princípios de tôda a verdadeira filosofia da natureza.

2) A refutação da teoria das Idéias acarreta lògicamente a crítica e a retificação das demais partes do sistema platônico. Em relação ao conhecimento humano, Aristóteles prova que a Física, a Matemática e a Metafísica ou Filosofia primeira são três ciências diferentes, mas diferentes pelo objeto e não pela faculdade acionada que para as três é a mesma: a razão. Além disso prova, e sobretudo pela análise admirável da *abstração* que governa tôda a filosofia, que as nossas idéias não são inatas, como as reminiscências daquilo que teríamos visto antes de nascer, mas procedem dos sentidos por efeito da atividade do espírito.

Quanto à alma humana, se, em relação à metempsicose platônica, e por demasiada prudência científica, abstém-se de indagar a condição em que se encontrará depois da morte, pelo menos assenta em bases inabaláveis a doutrina espiritualista, estabelecendo de um lado a unidade substancial do ser humano, composto de duas partes substanciais incompletas e complementares, — contra o dualismo de Platão — e de outro lado, — contra os materialistas — a espiritualidade das operações da inteligência (e da vontade). Aristóteles cria dêsse modo a única psicologia capaz de assimilar e interpretar o imenso material de fatos que a experimentação moderna há de acumular.

Finalmente, em relação aos atos humanos, pela distinção do juízo especulativo (que depende exclusivamente da inteligência) e do juízo prático (que depende também da vontade), mostra como é possível o livre arbítrio, e como o pecador pratica o mal que conhece; focaliza o conceito e a teoria da virtude e estabelece, no que diz respeito sobretudo às virtudes cardeais e à análise dos atos humanos, os pontos principais do que será, na ordem natural, o ensino moral cristão.

20. Contudo, não devemos considerar Aristóteles apenas com relação a Platão, mas com relação *àquilo que é,* e de um modo absoluto. Porque Platão sòmente lhe deu a ocasião de proporcionar-se ao ser. Aristóteles saiu vencedor dêsse combate, legando-nos pelos grandes conceitos da *Potência* e do *Ato,* da *Matéria* e da *Forma,* das *Categorias,* dos *Transcendentais,* das *Causas,* as armas que também deveremos empunhar para dirigi-lo, e ensinando, como verdadeiro mestre de sabedoria, a nos elevarmos da consideração das coisas visíveis e transitórias à do vivente imperecível que não muda. "Imóvel em sua atividade pura, êste ser não está submetido a nenhuma espécie de mudança... Eis o princípio de que dependem o céu e a natureza. Sua felicidade assemelha-se às ale-

grias supremas que só poderemos gozar um instante; êle, entretanto, a possui eternamente. Sua felicidade é o seu ato... é o ato da soberana inteligência, o pensamento puro que se pensa a si mesmo. É admirável que Deus possua sempre a alegria que desfrutamos algumas vêzes; mas ainda é mais admirável que a possua muito maior; ora, é assim que a possui. E êle tem a vida. Porque o ato da inteligência é uma vida. Ora, Deus é êste ato em estado puro. É, pois, sua própria vida: êste ato subsistente em si, eis sua vida eterna e soberana. Por isso dizemos que é um ser vivo eterno e perfeito, pois a vida que dura eternamente existe em Deus, porque êle é a própria vida." [50] Êste Deus é perfeitamente uno, absolutamente único. "Os que têm como princípio o número matemático e uma seqüência indefinida de essências sem laços entre si, fazem do universo uma coleção desconexa de coisas que agem sem ordem. Entretanto, os sêres não querem ser mal governados e, segundo a expressão de Homero, a *pluralidade dos chefes nada vale. Haja apenas um chefe*".[51] Aristóteles, como observa Alexandre de Afrodísias num belo trecho de seu *Comentário sôbre a Metafísica,* [52] "leva-nos das coisas últimas em si mesmas e que melhor conhecemos até ao pai que fêz tôdas as coisas, a *Deus* digno de veneração, e demonstra que, assim como o fundidor é a causa que faz a unidade da esfera e do bronze, assim também o poder divino, fator da unidade e fabricador das coisas, é para todos os sêres a causa que faz com que sejam o que são".

Aristóteles é ao mesmo tempo o espírito mais positivo e o mais metafísico. Lógico rigoroso, mas também realista sempre alerta, acomoda-se sem esfôrço às exigências daquilo que é, acolhendo no pensamento tôdas as variedades do ser sem jamais forçar ou deformar o que quer que seja, com tal capacidade e liberdade de espírito que sòmente serão superadas pela candura límpida e a fôrça angélica de Santo Tomás de Aquino. Tôda esta riqueza é ordenada sob a luz dos princípios, submetida, julgada, medida, dominada pela inteligência; eis a obra da sabedoria, sabedoria ainda exclusivamente humana e que, todavia, colocada no alto, abrange de uma só vez a universalidade das coisas.

O pensamento de Aristóteles trabalha menos em amplitude do que em profundidade. Pouco se preocupa com ressaltar as proporções e os vastos conjuntos de sua doutrina; aplica-se antes de tudo a atingir, com um método absolutamente certo e uma precisão sem êrro, o que cada natureza a ser conhecida tem de mais original e de mais íntimo, de mais *pròpriamente ela.* Chegou assim não só a organizar a ciência

humana e a estabelecer em suas bases a Lógica, a Biologia, a Psicologia, a Filosofia natural, a Metafísica, a Ética e a Política, mas também lapidou o diamante de uma infinidade de definições ou sentenças preciosas em que resplandece o brilho do real.

Podemos afirmar sem receio que Aristóteles é único entre os filósofos, único pelo gênio, pelos dotes, pela obra. Pertence à ordem ser o belo difícil e o difícil ser raro. Tratando-se de obra extraordinàriamente difícil, tanto em si como pelas condições que implica, deduz-se que um único artífice seria capaz de realizá-la. Por outro lado, um edifício bem construído não obedece em geral aos planos de vários arquitetos, segue o plano de um só. Portanto, se a sabedoria humana ou filosofia devesse ser um edifício suficientemente bem construído, seria mister que, após uma longa preparação histórica, um só estabelecesse um dia os seus fundamentos. Sôbre êsses alicerces milhares de artífices poderão por sua vez construir, pois a ciência cresce exclusivamente pelo esfôrço comum das gerações humanas, e nunca ficará concluída. Mas será preciso um único mestre arquiteto.[53]

Por esta razão, apesar dos erros, imperfeições ou insuficiências que manifestam nêle os limites da razão humana,[54] Aristóteles é o Filósofo por excelência, como Santo Tomás é o Teólogo.[55]

21. Aristóteles nasceu em 384 em Estagira, na Trácia.[56] Era filho de um médico chamado Nicômaco, da família dos Asclepíades, que, segundo dizem, descendia de Esculápio. Aos dezoito anos tornou-se aluno de Platão e até a morte do mestre (347) seguiu suas lições. Após a morte de Platão dirigiu-se a Atarnéia, na Mísia, onde reinava Hérmias, depois a Mitilene; em seguida residiu oito anos junto a Filipe, rei da Macedônia. Foi preceptor de Alexandre e, quando êste começou a reinar, Aristóteles dirigiu-se a Atenas e fundou sua escola no Liceu (ginásio dedicado a Apolo Lício). Ensinava passeando com seus alunos à sombra das árvores do Liceu, donde o nome de Peripatéticos dado aos seus discípulos. Demorou-se doze anos em Atenas. O partido antimacedônio, acusando-o de impiedade por causa de um hino, outrora composto, sôbre a morte de seu amigo Hérmias, retirou-se para Cálcis, onde morreu aos sessenta e três anos (322).

Contam que o seu amor ao estudo sugeriu-lhe a idéia de trabalhar segurando na mão uma bola de cobre que, caso êle adormecesse, o despertaria caindo numa bacia de metal. Filipe e Alexandre colo-

caram-lhe à disposição imensos recursos para favorecer suas investigações. Escreveu livros destinados ao público (diálogos), que se perderam todos, — Cícero elogiava-lhe a eloqüência, *flumen aureum orationis fundens Aristoteles* (Acad. II, 38, 119), — e livros "acromáticos" onde se resume o ensino oral que reservava aos seus discípulos, chegando até nós a maioria dêles.[57]

Êstes livros encerram uma história bastante curiosa contada por Estrabão, e que esclarece, assim como as observações de Pascal sôbre o nariz de Cleópatra, o papel das pequenas causas nos destinos humanos. Por morte do filósofo, os livros passaram, como também a biblioteca, ao seu discípulo e sucessor Teofrasto, depois a um aluno de Teofrasto chamado Neleu e mais tarde aos herdeiros de Neleu. Temendo êstes últimos que lhos tirassem para a biblioteca dos príncipes de Pérgamo, enterraram-nos em um subterrâneo. Morrendo êstes, perderam-se os manuscritos de Aristóteles. Assim ficaram durante um século e meio; graças, porém, à idéia feliz de um bibliófilo, reapareceram. Aproximadamente no ano 100 antes de J. C., os descendentes dos herdeiros de Neleu descobriram os livros (em estado lastimável, como se compreende) e os venderam a preço de ouro a um rico amador de livros, Apelicon de Teos, que os publicou com uma infinidade de erros; em 86 antes de J. C., por ocasião da tomada de Atenas pelos romanos, passaram às mãos de Sila. O gramático Tirânio possuiu-os e os utilizou; finalmente Andrônio de Rodes fêz o catálogo e editou-os.[58] Comentaram-nos: Alexandre de Afrodísias (II° século na nossa era), os neoplatônicos Porfírio (III° século), Temístio (IV° século), Simplício, Filopon (VI° século).

A cultura escolástica, desenvolvida a partir do VIII° século no ocidente cristão, ignorou por muito tempo os livros originais de Aristóteles, exceção feita ao *Órganon* (tratados relativos à Lógica), traduzido para o latim por Boécio (480-526).[59] Não ignorava, entretanto, o seu pensamento, vulgarizado por tantos autores, e que fazia parte integrante desta grande cultura filosófica da antiguidade, predominantemente platônica, que os Padres e sobretudo Santo Agostinho haviam recolhido e pôsto a serviço da fé. Ensinava-se a Lógica de Aristóteles nas escolas cristãs, pelo texto de Boécio. Contudo, sòmente no fim do século VII, os escritos do Filósofo (Física, Metafísica, Ética) começaram a chegar até os escolásticos, graças, ao que parece, à ardente polêmica sustentada nessa época pelos Doutores cristãos contra a filosofia dos árabes, que pretendiam basear-se nos escritos que a êles haviam sido transmitidos (com os comentários dos neoplatônicos em versão siríaca traduzida por sua vez em árabe). Recebidas a princípio com desconfiança[60] devido à procedência e aos erros com que as tornaram ridículas os comentadores árabes, todos os livros de Aristóteles foram logo traduzidos para o latim, primeiro do texto árabe e depois[61] do texto grego.[62]

22. Encontraram-se então a sabedoria humana e a Verdade divina. Aristóteles e a Fé. Tôda verdade pertence de direito ao pensamento cristão, como os despojos do Egito pertenciam aos hebreus. *Quaecumque igitur apud omnes praeclara dicta sunt, nostra christianorum sunt,* [63] porque, segundo a expressão de Santo Ambrósio, várias vêzes citada por Santo Tomás, *tôda verdade, dita por quem quer que seja, é do Espírito Santo.* [64] É preciso, porém, que alguém realize esta posse; foi necessário que alguém transmitisse a maravilhosa intelectualidade de Aristóteles ao serviço real do Cristo. Esta obra, iniciada por Alberto Magno (1193-1280), foi conduzida, terminada e consumada por Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Supunha ela reunidas as mais raras condições: a flor de civilização da época de São Luís, a admirável organização da Ordem de São Domingos, o gênio de Santo Tomás.*

Santo Tomás introduz a filosofia de Aristóteles na luz de Cristo.

Santo Tomás, proclamado pela Igreja o Doutor por excelência, *Doctor communis Ecclesiae,* que dêle fêz o mestre universal do seu ensinamento, não só transportou para o domínio do pensamento cristão a filosofia de Aristóteles na sua integridade, para fazer dela o instrumento de uma síntese teológica incomparável como também e ao mesmo tempo superelevou e, por assim dizer, transfigurou essa filosofia.

Purificou-a da sombra do êrro — na ordem filosófica, pois na ordem das ciências de observação ou ciência dos fenômenos, Santo Tomás não podia, nem Aristóteles, evitar os erros admitidos em seu tempo, erros que não atingem a Filosofia em si; sistematizou-a poderosa e harmoniosamente, aprofundando-lhe os princípios, destacando as conclusões, alargando o horizonte, e se nada cortou, muito acrescentou, enriquecendo-a com o imenso tesouro da tradição latina e cristã. Restituiu ao lugar exato muitos pontos de vista de Platão, criando sôbre certos pontos fundamentais (a questão da essência e da existência, por exemplo), conjuntos completamente

* Para que se realizasse esta obra, era preciso também que o pensamento cristão já se encontrasse poderosamente constituído na ordem filosófica e teológica — graças aos Padres e à escolástica anterior a Santo Tomás. A obra de Alberto Magno e de Santo Tomás consistiu não em *mudar,* mas pelo contrário *perfazer* a filosofia cristã, dando-lhe a *forma* da idade perfeita. Se os contemporâneos se admiraram sobretudo da *novidade* desta obra, — novidade de acabamento, não de alteração, — é porque tôda passagem ao Estado perfeito deve necessàriamente surpreender aquêles que presenciam e podem estar presos pela rotina a certos aspectos do estado imperfeito como tal. Serão encontradas algumas indicações sôbre o acolhimento feito a Santo Tomás por seus contemporâneos no resumo histórico que daremos no fim dêstes *Elementos de Filosofia.*

novos, demonstrando destarte um gênio filosófico tão possante quanto o de Aristóteles. Enfim, pelo seu gênio pròpriamente teológico, ao usar da filosofia de Aristóteles como de um *instrumento* da ciência sagrada, a qual é em nós "como uma impressão da ciência de Deus", [65] elevou esta filosofia acima de si mesma, transportando-a à luz superior que faz resplandecer a verdade de maneira mais divina do que humana. Entre Aristóteles visto em Aristóteles e Aristóteles visto em Santo Tomás, há a mesma diferença que entre uma cidade avistada através do clarão de tochas conduzidas pelos homens e a mesma cidade vista aos raios do sol matinal.

Por êste motivo, embora Santo Tomás seja principalmente um teólogo, convém dizer tanto *filosofia tomista* como e talvez melhor que *filosofia aristotélica.**

Notas ou sinais exteriores da verdadeira Filosofia:

23. A filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás, segundo a expressão de um filósofo moderno, é a *filosofia natural do espírito humano;* de fato, desenvolve e leva à sua perfeição o que há de mais profundo e mais autênticamente natural em nossa inteligência, em seus conhecimentos primeiros como em seu movimento para o verdadeiro.

Filosofia natural do espírito humano.

Além disso é a *filosofia da evidência,* baseada ao mesmo tempo na evidência experimental dos dados dos sentidos e na evidência intelectual dos primeiros princípios — a *filosofia do ser,* baseando-se inteiramente e regrando-se naquilo que é, inclinando-se fielmente a tôdas as exigências do real, — a *filosofia da inteligência,* à qual se confia como à faculdade do verdadeiro e que ela forma por uma disciplina soberanamente purificadora. Por êste mesmo fato apresenta-se também como *universal* no sentido de não ser a expressão de uma nacionalidade, nem de uma classe, nem de um grupo, nem de um temperamento, nem de uma raça, nem de uma ambição, nem de uma melancolia, nem de uma necessidade prática, mas a expressão e o fruto da razão, que é sempre a mesma; no sentido também de que é capaz de con-

Filosofia da evidência,

do ser,

da inteligência,

Filosofia universal.

* Notemos que convém *começar a leitura de Santo Tomás pela Suma Teológica.* Conselho sôbre o qual nunca é demais insistir. O estudo da Filosofia deve preceder o da Teologia, mas ao lado dos estudos pròpriamente ditos e para proveito do espírito, a leitura da *Suma Teológica,* — embora a ordem seguida seja diferente da ordem filosófica — poderia e deveria ser começada logo após o primeiro ano de filosofia e prosseguida de modo contínuo.

duzir as inteligências de escol até a ciência mais alta e mais árdua, sem jamais faltar às certezas vitais, adquiridas espontâneamente por qualquer razão reta, que constituem o domínio universalmente humano do *senso comum*. Apresenta ainda um caráter *contínuo* e *duradouro* (*philosophia perennis*), entendendo-se por isto que, antes de Aristóteles e Santo Tomás haverem-na constituído cientìficamente e *como filosofia*, já existia desde o primeiro dia em sua raiz, em estado pré-filosófico, como instinto da inteligência e conhecimento natural das primeiras conclusões da razão; de tal modo que desde a sua fundação como filosofia permaneceu estável e progressiva em sua grande vida tradicional, enquanto as demais filosofias se sucediam sem duração. Enfim, apresenta-se incomparàvelmente *una*, tanto por ser a única que garante ao saber humano — metafísica e ciências — a harmonia e a unidade de que é dotada, como por realizar o máximo de coerência no máximo de complexidade, de sorte que desprezar o menor dos seus princípios equivale a falsear todos os aspectos do real, pelas mais imprevistas repercussões. Eis alguns dos característicos exteriores que manifestam sua verdade, antes mesmo de podermos penetrá-la e verificar diretamente a evidência intrínseca e a necessidade racional que encerra.

perdurável

e una.

II — CONCLUSÕES *

24. DEFINIÇÃO DA FILOSOFIA. — A Filosofia apresentou-se primeiramente como sendo a *sabedoria humana*. Agora que sabemos melhor, pela história da sua própria gênese, em que consiste esta sabedoria e de que se ocupa, podemos dizer com mais precisão o que é a Filosofia.

A Filosofia é

Consideremos para isto a *filosofia por excelência* (Filosofia primeira ou Metafísica). O que dela dissermos em sentido absoluto (*simpliciter*) poderá aplicar-se sob certo ponto de vista (*secundum quid*) às demais partes da Filosofia.

1) A Filosofia será uma "sabedoria" *de conduta* ou *de vida*, que consistiria em *bem agir*, no sentido de chamarmos às vêzes de *sábio* ao *virtuoso?* (Os inglêses dizem *bom* neste sentido.) Não, a filosofia é uma sabedoria que consiste em

* As controvérsias sôbre as conclusões aqui apresentadas serão objeto de estudo na Lógica Maior e na Crítica.

CONHECER.

conhecimento científico

2) Conhecer *como?* — Conhecer no sentido pleno e perfeito da palavra, isto é, *com certeza*, e podendo dizer *por que* a coisa é tal e não pode ser de outro modo,

CONHECER PELAS CAUSAS.

A investigação das causas é com efeito a grande tarefa dos filósofos, e o conhecimento de que se ocupam não é um conhecimento simplesmente provável, como o que proporcionam os oradores nos discursos; é um conhecimento capaz de exercitar a inteligência, como o que os geômetras proporcionam pelas suas demonstrações. Mas o que se entende por conhecimento *certo pelas causas?* É o que se chama ciência. A Filosofia é uma ciência.

que a razão natural

3) Conhecer *por que meio*, graças a que luz? Conhecer pela razão, graças ao que se denomina

A LUZ NATURAL

da inteligência humana. Eis o caráter comum a tôda ciência puramente humana (em oposição à Teologia).

O critério de verdade que emprega, o que regula a Filosofia é, pois, a *evidência* do objeto.

O meio ou a luz *pela qual* uma ciência atinge as coisas, é o que se chama em linguagem técnica o *lumen sub quo* desta ciência, luz sob a qual apreende o objeto que conhece (chamado objeto *quod*). Cada uma das ciências possui uma luz distinta (*lumen sub quo, medium sub motivum formale*) que corresponde aos princípios formais pelos quais atinge seu objeto. Mas êstes diversos princípios têm de comum o seguinte: todos são conhecidos pelo exercício espontâneo da nossa inteligência, tomada como meio natural de conhecer, ou melhor, pela *luz natural da razão*, — e não como os princípios da teologia, por uma comunicação sobrenatural feita aos homens (revelação) e pela luz da fé.

Resta-nos considerar o objeto *quod* da Filosofia.

4) Conhece *o quê ?* Para responder a esta pergunta, lembremo-nos de que se ocupam os diversos filósofos cujas doutrinas resumimos anteriormente. Ocupam-se de tudo, — do conhecimento e dos seus processos, do ser e do não-ser, do bem e do mal, do movimento, do mundo, dos sêres vivos e não

nos permita obter de tôdas as coisas (objeto material da filosofia)

vivos, do homem, e de Deus... A Filosofia, portanto, trata de tôdas as coisas: é uma *ciência universal*. Isto significará que a Filosofia absorve em si tôdas as ciências, que é a ciência única de que

as outras apenas seriam partes, ou então, que ela mesma se absorve nas outras ciências, de que não seria senão a coleção ordenada ou a sistematização? Não, ela possui natureza e objeto próprios; é distinta das demais ciências. Caso contrário, nada seria, e os vários filósofos, cujas doutrinas resumimos, teriam tratado de problemas inexistentes.[66] Ora, que a Filosofia seja algo de real e que os problemas de que se ocupa se apresentem como os mais necessários ao estudo, isto decorre evidentemente da impossibilidade natural em que se encontra o espírito humano de prescindir das questões tratadas pelos filósofos e que encerram princípios aos quais se prendem as certezas de tôdas as ciências.

"Dizeis que é preciso filosofar?" dizia Aristóteles num dilema célebre. "Então é preciso filosofar de fato. Dizeis que não é preciso filosofar? Então, ainda é preciso filosofar (para o demonstrar). De qualquer modo é necessário filosofar."[67]

Entretanto, como poderá a Filosofia ser *uma ciência à parte,* ocupando-se de tôdas as coisas? Precisamos entender *sob que ponto de vista* ela se ocupa de tôdas as coisas, ou ainda o que a interessa *diretamente e por si mesmo* em tôdas as coisas: ocupando-se do homem, por exemplo, procura saber acaso o número de vértebras ou as causas de suas doenças? Não, é domínio da Anatomia e da Medicina. A filosofia trata do homem para saber, por exemplo, se êle tem uma inteligência que o distingue absolutamente dos outros animais, se tem uma alma, se é feito para gozar de Deus ou para gozar das criaturas, etc. Chegando a êste ponto, não é possível formular perguntas além e mais alto. Digamos que a Filosofia vai procurar nas coisas, não o porquê mais próximo dos fenômenos que caem sob os sentidos, mas, pelo contrário, o porquê mais remoto dêsses fenômenos, o porquê mais elevado, aquêle que a razão não pode ultrapassar. Em linguagem filosófica, isto significa que a Filosofia não se preocupa com as *causas segundas* ou *razões próximas,** mas com as *causas primeiras* ou os princípios supremos, ou as *razões mais elevadas.*

Além disso vimos que a Filosofia conhece as coisas pela luz natural da razão. Diremos, pois, que procura as causas primeiras ou os princípios supremos que dizem respeito à *ordem natural.*

Ao explicarmos que a Filosofia trata de *tudo,* de tudo o que é, de tudo o que se pode conhecer, não falamos de modo

* *Próximas,* isto é, próximas ao detalhe dos fenômenos que caem sob os nossos sentidos.

preciso, mostramos a matéria de que se ocupa, ou seja, seu *objeto material;* não assinalamos em que ponto de vista ou sob quais determinações esta matéria lhe diz respeito, não nos referimos ao seu *objeto formal* ou seu *ponto de vista formal.* O objeto formal de uma ciência é a determinação por meio da qual ela atinge alguma coisa, ou ainda, aquilo que *por si mesmo* e *antes de tudo* é considerado por ela e em virtude do que considera tudo o mais;* e o que a Filosofia considera formalmente nas coisas e sob cujo ponto de vista considera tudo o mais, são

pelas causas primeiras (objeto formal da filosofia).

AS CAUSAS PRIMEIRAS

ou os princípios supremos das coisas, enquanto estas causas ou princípios se relacionam com a ordem natural.

O objeto material de uma faculdade, ciência, arte, virtude é simplesmente a coisa ou a matéria — nada mais — à qual se aplica esta faculdade, ciência, arte, virtude. Assim o *objeto material* da Química são os corpos não vivos; do sentido da vista, as coisas colocadas diante de nós. Contudo, isto não basta para distinguir a Química da Física, que também trata dos corpos não vivos, nem para distinguir a vista do tato. Para definir exatamente a Química, será necessário dizer que tem por objeto as mudanças profundas (mudanças substanciais) dos corpos não vivos; do mesmo modo em relação à vista, cujo objeto é a côr. Ter-se-á assim destacado o *objeto formal* (*objectum formale quod*), isto é, aquilo que *por sua própria natureza e imediatamente,* ou ainda *por si mesmo e diretamente,* ou também *necessàriamente e em primeiro lugar* (estas expressões se equivalem e correspondem à fórmula latina *per se primo*), é atingido ou considerado nas coisas por esta ciência, arte, faculdade e em virtude do que elas atingem ou consideram tudo o mais.

Assim, entre todos os conhecimentos humanos, só a Filosofia tem por objeto *tudo o que é.* E em tudo o que é procura as primeiras causas. Ao contrário, as demais ciências têm por objeto *esta ou aquela parte* daquilo que é, nelas procurando as causas segundas ou os princípios próximos. Equivale a dizer que a Filosofia é dos conhecimentos humanos o mais alto.

Significa também que a Filosofia é uma *sabedoria,* pois é próprio da sabedoria considerar as causas mais elevadas, *sapientis est altissimas causas considerare.* Em um pequeno número de princípios abrange a natureza inteira, enriquecendo a inteligência sem sobrecarregá-la.

---

* "Quod per se primo haec scientia considerat et sub cujus ratione caetera omnia cognoscit."

5) Tudo o que acabamos de dizer pertence pura e simplesmente à Filosofia primeira ou Metafísica, mas pode aplicar-se a tôda a Filosofia, considerada como um conjunto cuja parte capital é a Metafísica.[68] Diremos, então, que a Filosofia, em geral, é um *corpo de ciências* universal,[69] cujo ponto de vista formal,[70] são as causas primeiras (quer sejam as causas *absolutamente* primeiras, os princípios *absolutamente* primeiros, objeto formal da Metafísica; quer sejam as causas primeiras *em certa ordem*, os princípios supremos *em uma ordem dada*, objeto formal das outras ciências filosóficas). Diremos igualmente que a Metafísica merece o nome de sabedoria pura e simplesmente (*simpliciter*), e que as outras partes da Filosofia o merecem sob certo ponto de vista (*secundum quid*).

CONCLUSÃO I. *A Filosofia é o conhecimento científico que pela luz natural da razão considera as causas primeiras ou as razões mais elevadas de tôdas as coisas;* ou ainda: *o conhecimento científico das coisas pelas primeiras causas, na medida em que estas se referem à ordem natural.*

a) A dificuldade de tal conhecimento é justamente em razão de sua eminência. Por isso o filósofo, que se aplica ao mais elevado conhecimento, deve ser pessoalmente o mais humilde dos homens de estudo; — o que não o impediria de defender, como é seu dever, a dignidade da sabedoria e o seu primado sôbre tôdas as ciências.

b) Partindo da consideração de que a Filosofia tem um domínio *universal,* Descartes (século XVII) tomou-a como a única ciência* de que tôdas as outras seriam apenas partes; Augusto Comte e os positivistas (século XIX), pelo contrário, pretenderam absorvê-la nas outras ciências, das quais seria a "sistematização" sòmente. Conclui-se que uns e outros erraram por não haverem distinguido o objeto *material* e o objeto *formal* da Filosofia.

---

* Descartes empregava a palavra Filosofia em sua acepção antiga. Para os antigos, como para Descartes, a palavra filosofia designava o *conjunto do conhecimento científico.* Mas os antigos dividiam a filosofia assim entendida em *várias ciências distintas,* merecendo o nome de Filosofia por excelência e Metafísica. Descartes, entretanto, considerava a Filosofia, compreendida sempre como o *conjunto do conhecimento científico,* como uma ciência *especìficamente una* (de que a Metafísica, a Física, a Mecânica, a Medicina e a Moral seriam as partes principais). Dêste modo admitia apenas uma Ciência única. Para nós, a Filosofia é um corpo de ciências que conserva do ponto de vista *formal* (causas primeiras) sua unidade e sua distinção em relação às outras ciências. A parte capital dêste corpo de ciências é a Metafísica, ciência especìficamente una, cujo objeto *formal* é universal (o ser enquanto ser).

Filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás

A Filosofia e o conjunto das outras ciências possuem o mesmo objeto *material* (tudo o que é cognoscível). Mas a Filosofia considera *formalmente* as causas primeiras e as outras ciências consideram *formalmente* as causas segundas.

Descartes

A Filosofia absorve as outras ciências — a Filosofia é tôda ciência.

Augusto Comte

As ciências absorvem a Filosofia, — não há Filosofia.

c) Dissemos acima que a Filosofia é uma *ciência* e que ela conhece *com certeza*. Não pretendemos com isso afirmar que a Filosofia resolve com certeza *tôdas* as questões que possam surgir em seu domínio. Em muitos pontos o filósofo deve contentar-se com soluções prováveis ou porque a questão ultrapassa o alcance atual da sua ciência, como acontece em inúmeras partes da filosofia natural e da psicologia, ou então porque não comporta por si mesma nenhuma outra solução (no caso da aplicação das regras morais aos casos particulares). Todavia, êste elemento simplesmente provável é acidental à ciência como tal. A Filosofia comporta mais certezas, e certezas (certezas metafísicas) mais perfeitas do que qualquer outra ciência puramente humana.

25. A FILOSOFIA E AS CIÊNCIAS PARTICULARES. — Como devemos determinar a relação da Filosofia (e em primeiro lugar da Filosofia primeira ou Metafísica) com as outras ciências?

1) Tôda ciência é senhora de si, isto é, possui os meios necessários e suficientes para estabelecer a verdade no seu domínio, e ninguém tem fundamento para negar as verdades estabelecidas como tais.

As ciências particulares estão submetidas à filosofia, no sentido que cabe à filosofia o direito de julgá-las.

Pode acontecer, entretanto, que uma ciência, ou melhor, que um sábio *se engane* acidentalmente em seu próprio domínio. Neste caso, a ciência em questão pode, sem dúvida, julgar-se e retificar-se; mas é claro que uma ciência mais elevada está autorizada também a julgá-la e retificá-la, supondo-se que o êrro cometido venha chocar-se com alguma das suas verdades e cair dêste modo sob sua luz. Ora, a Filosofia, e acima de tudo a Filosofia por excelência ou Metafísica, é a ciência mais elevada. Logo, tem direito de

JULGAR

tôdas as outras ciências humanas, condenando como falsa qualquer proposição científica incompatível com suas próprias verdades.

Seja o caso de uma proposição de Física, por exemplo, que se apresente como incompatível com uma verdade filosófica.* Não é obra exclusiva da Física julgar esta proposição à luz da Física, *pertence também à Filosofia julgar esta proposição à luz da Filosofia*, determinando se é, e em que medida, verdadeiramente incompatível com a verdade filosófica em questão. (Se esta incompatibilidade é real, evidentemente a proposição de física em questão não é verdadeira, pois uma verdade não pode ser contrária a outra verdade. O físico deverá, portanto, em tal caso, curvar-se diante da Filosofia e começar de novo seu raciocínio ou suas experiências.)** Vejamos agora uma proposição de Filosofia que pareça ser incompatível com uma verdade da Física.*** Cabe à Filosofia julgar esta proposição à luz da Filosofia, e determinar se e em que medida é verdadeiramente incompatível com a verdade de Física em questão. Entretanto, não compete à Física julgar esta proposição à luz da Física. (Se a incompatibilidade é real, evidentemente esta proposição de Filosofia é errônea; uma verdade não pode ser contrária a outra verdade. O filósofo curvar-se-á neste caso, não precisamente diante da Física, mas diante da Filosofia, que se julga aqui através da Física, devendo assentar seu raciocínio sôbre novas bases.)

2) Além disso, se os princípios de uma ciência se subordinam aos princípios de outra ciência mais elevada, é claro que esta ciência mais elevada possui a função de *direção* relativamente à ciência inferior. Ora, os princípios da Filosofia (da Filosofia primeira ou Metafísica), por serem os princípios absolutamente primeiros de todo conhecimento humano, mantêm de certo modo em sua dependência os princípios de tôdas as outras ciências humanas. Logo, a Filosofia (a Filosofia primeira ou Metafísica)

de dirigi-las

* É assim que podemos procurar saber se o *princípio da inércia*, tal como foi formulado desde Galileu e Descartes, é compatível com o princípio filosófico: *quidquid movetur, ab alio movetur*.

** Na verdade estamos em presença, não da Filosofia, mas de filósofos, e os filósofos são falíveis: um filósofo pode enganar-se ao julgar uma proposição da Física; — isto não prova, porém, que não tenha direito de julgá-la.
Um físico pode, portanto, em alguns casos, ter fundamento para manter uma proposição de Física contra um filósofo que a declara incompatível com a verdade filosófica. Neste caso, a evidência que êle tem desta verdade de Física leva-o a concluir que o filósofo errou ao fazer o juízo, ou em outras palavras, não fêz êste juízo *ut philosophus*, como órgão da Filosofia. Não significa que esteja fundado a recusar ao filósofo, como filósofo, o direito de fazer tal juízo.

*** É o caso da tese filosófica do *livre arbítrio*. Aos mecanicistas aparece como incompatível com o princípio físico da *conservação da energia*.

DIRIGE

as outras ciências.

a) *Os princípios da Filosofia* (*da Filosofia primeira ou Metafísica*), *sendo os princípios absolutamente primeiros de todo conhecimento humano, mantêm de certo modo em sua dependência os princípios de tôdas as outras ciências humanas.* — Sem dúvida êstes últimos não dependem diretamente dos princípios da Metafísica como uma conclusão depende das premissas que a tornam verdadeira. São conhecidos espontâneamente pela luz natural (*principia per se nota*). Mas não são primeiros *absolutamente falando* (*simpliciter*). Por conseguinte, embora se impondo ao espírito independentemente da Metafísica, supõem, entretanto, na realidade os princípios da Metafísica e nêles se *resolvem*; podem ser *conhecidos* sem que os princípios da Metafísica sejam conhecidos explìcitamente, mas não poderiam *ser verdadeiros* se êstes não o fôssem em primeiro lugar. Neste sentido subordinam-se indiretamente a êles. É assim que o princípio matemático: "duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si" *resolve-se* no seguinte princípio metafísico, do qual é uma "contração": "dois sêres idênticos a um terceiro são idênticos entre si".

Eis a razão pela qual se diz, como veremos em Lógica Maior, que as ciências estão tôdas *impròpriamente* "subordinadas" à Metafísica.

Aliás usam às vêzes princípios absolutamente comuns e universais da Metafísica. Neste sentido diz-se que estão "subordinadas" *sob um certo ponto de vista* (*secundum quid*).

b) Dirigir uma coisa significa assinalar seu objetivo ou seu fim. As ciências não são dirigidas pela Filosofia para o seu fim próprio, entendendo-se com isto que não precisam dela para dirigir-se ao próprio objeto; a Aritmética não necessita da Filosofia para se dirigir às verdades referentes aos números: nisto dirige-se a si mesma; mas a Filosofia mostra o fim próprio das diversas ciências, uma vez que determina especulativamente o objeto próprio de cada uma e o que faz sua unidade e distinção (classificação das ciências).* Por aí determina a ordem das ciências entre si. Tôdas as ciências são assim ordenadas pela sabedoria, *sapientis est ordinare.* Neste caso, se uma ciência, ou melhor, um sábio se desvia por acaso do seu fim próprio, invadindo o domínio e os direitos de outra ciência,[71] compete à Filosofia evitar esta desordem. A êste título, *dirige* bem as *ciências* (*para seu fim próprio*), dando, não a inclinação, mas reprimindo os extravios.

Por outro lado, o conhecimento em que o espírito encontra seu bem último, isto é, o conhecimento mais alto, pode ser considerado como o fim comum e transcendente para o qual convergem tôdas as ciências particulares. Ora, a Filosofia — ciência das causas primeiras — proporciona êste conhecimento; mais uma vez *dirige*, pois, *as ciências* (*para o fim comum*, ao qual se subordina o fim próprio de cada uma). Tôdas as ciências são, portanto, ordenadas à *sabedoria.* Conclui-se, por tudo o que foi dito, que para progredir nas ciências não é necessário ser filósofo, nem se basear na Filosofia; e que os sábios, ao cultivarem a ciência, não precisam pedir conselho à Filosofia, nem procurar tornar-se filósofos; mas que "sem ela jamais poderão certificar-se do lugar nem do alcance da sua especialidade no conjunto dos conhecimentos hu-

* Questão estudada na Lógica Maior.

manos" nem ter "qualquer idéia dos princípios da própria experiência nem dos fundamentos reais das ciências particulares";[72] e que na sociedade humana um período de cultura intelectual em que a Filosofia não exerce sôbre as ciências seu primado de *scientia rectrix*,[73] acarreta fatalmente para a inteligência um estado de desordem e de enfraquecimento geral.

c) Descartes, pelo próprio fato de absorver as ciências na Filosofia e considerar a Ciência como pura e simplesmente una, acreditava que os princípios de tôdas as ciências dependem *diretamente* dos da Filosofia primeira (Metafísica). Neste caso é pela Metafísica ou pelo cume do conhecimento que se deve *começar* o estudo das ciências e da própria Filosofia.

O êrro oposto consiste em admitir que os princípios das ciências são *absolutamente independentes* dos princípios da Filosofia. Destarte deixa de existir a *scientia rectrix* e as ciências não constituem um edifício ordenado, mas um caos. É de admirar que Augusto Comte, que pretendia reduzir a Filosofia à simples "sistematização" das ciências particulares, não tenha percebido que o próprio trabalho de classificar e sistematizar as ciências (o que êle denomina "síntese objetiva") só é possível se a Filosofia é uma ciência à parte, superior, da qual dependem de certo modo as outras.[74]

Filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás

Os princípios das ciências particulares estão subordinados aos da Filosofia, mas sòmente de modo *indireto*. Como tal, a Filosofia *dirige* as outras ciências, direção que poderíamos denominar *política* (as ciências particulares são autônomas).

O estudo da Filosofia primeira (Metafísica) não deve colocar-se no início, mas no têrmo da investigação intelectual.

Filosofia de Descartes

Os princípios das ciências particulares estão *diretamente* subordinados aos da Filosofia. Logo, ela *dirige* as outras ciências, por uma direção que poderia chamar-se *despótica*.

O estudo da Filosofia primeira (Metafísica) deve vir no início da investigação intelectual.

Filosofia dos que negam a Filosofia

Os princípios das ciências particulares não estão subordinados aos de nenhuma ciência mais elevada. Logo, as ciências *de nenhum modo* são *dirigidas* e se encontram em um estado que se poderia chamar de *anárquico*.

Não existe ciência suprema ou Filosofia primeira (Metafísica).

3) Finalmente, se uma ciência desenvolve suas demonstrações partindo de certos princípios ou de certos dados que não pode elucidar nem tampouco *defender*, é forçoso admitir que a tarefa de defender êsses princípios e êsses dados pertence a uma ciência superior. Do mesmo modo a ciência do arquiteto defende a do mestre de obras. Ora, é evidente que tôdas as ciências, exceto a mais alta, desenvolvem suas demonstrações de acôrdo com certos princípios ou certos dados que por si não são capazes de elucidar nem de defender. As Matemáticas, por exemplo, não indagam o que é a quantidade, o número ou a extensão; a Física não procura saber o que é a matéria. E se acontecer que alguém venha a negar a existência do mundo sensível ou que duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si, ou que o espaço tem três dimensões, a resposta não será dada pela Física ou pelas Matemáticas, uma vez que ambas *supõem* êstes princípios ou êstes dados. Logo, cabe à Filosofia (à Filosofia primeira ou Metafísica)

e de defendê-las.

DEFENDER

os princípios de tôdas as ciências humanas contra qualquer adversário.

As ciências tiram seus princípios do senso comum ou das evidências naturalmente fornecidas pela inteligência e pela experiência. Isto basta para que sejam constituídas sôbre êstes princípios, mas não basta para que tenham garantias e proteção contra os erros a que estão sujeitos. Não satisfaz também à perfeição, à estabilidade e às exigências essenciais do conhecimento humano. O conhecimento humano ficaria excessivamente imperfeito e frágil e deixaria de cumprir seu objetivo primeiro se tais princípios não fôssem elucidados, discutidos e defendidos cientìficamente.

4) Portanto, a Filosofia (e em primeiro lugar a Filosofia primeira ou Metafísica), a título de sabedoria e de ciência suprema, julga, dirige e defende as outras ciências. Acaso o chefe está *sob a dependência* dos súditos? Certamente não, o que significa que a Filosofia é independente das ciências inferiores ou pelo menos só depende como o superior que, não sendo bem forte e não se bastando a si mesmo, depende dos ministros ou dos instrumentos que emprega. Eis por que Aristóteles a considerava como a ciência.

LIVRE por excelência.

a) A Filosofia baseia-se nos fatos, nos dados da experiência. Para alcançar os materiais de que precisa, lança mão, como de *instrumentos*, das verdades fornecidas pela evidência sensível e das proposições estabelecidas pelas ciências. Depende de umas e de outras como um superior que não tem suficiência própria depende dos seus empregados.

Tal dependência é *puramente material*, isto é, o superior só dependo do inferior para se servir dêle e não para servir a êle. Julga também à sua própria luz aquilo que lhe fornece o servo de que precisa. É o caso de François Huber, um dos mais sagazes observadores de abelhas, que era cego e julgava, à luz de sua inteligência, o que os olhos de seu criado viam.

Além disso, esta dependência puramente material da Filosofia, se é absolutamente necessária em relação à evidência sensível, quanto às ciências é apenas relativa e contingente. De fato a Filosofia tira da evidência sensível as proposições fundamentais que usa — julgando-as à sua luz — como premissas em suas demonstrações e para estabelecer suas próprias verdades. A seguinte verdade de fato, verificada pelos sentidos e julgada à luz da Filosofia, "no mundo há movimento", serve de premissa para Aristóteles estabelecer que o ser se divide em ato e potência e que há um primeiro motor, ato puro (Deus). É evidente que a Filosofia não pode absolutamente dispensar essas proposições; e as proposições escolhidas como premissas devem ser absolutamente verdadeiras, senão as conclusões a que chega a Filosofia não seriam certas. — Tratando-se, pelo contrário, de proposições ou conclusões fornecidas pelas ciências, se forem verdadeiras virão enriquecer o tesouro dos materiais de que a Filosofia lança mão; entretanto, a Filosofia (e especialmente a Filosofia primeira ou Metafísica) não é obrigada nem mesmo deve usar essas proposições para *estabelecer* suas próprias conclusões, pelo menos quando se trata de conclusões *certas* (embora possa usar para confirmá-las). Precisa ter à sua disposição proposições dessa espécie e em maior número possível, porque só pode desenvolver bem seus princípios enquanto os vir encarnados, por assim dizer, em exemplos sensíveis. Contudo não necessita desta proposição científica em particular de preferência àquela, uma vez que não derrogue sua natureza e passe a outrem sua liberdade de ciência superior, fazendo derivar suas conclusões dos próprios princípios e das proposições fundamentais fornecidas pela evidência sensível e não das proposições fornecidas pelas ciências. Todavia, estas últimas proposições não devem ser as premissas, mas as *ilustrações* de que a Filosofia se serve para chegar às certezas próprias. Uma filosofia construída retamente pode dispensar tal sistema de proposições científicas, que de fato emprega, de acôrdo com o estado da ciência em um dado tempo; se um dia, porém, ficar provado que êste sistema de proposições científicas é errôneo, a verdade dessa filosofia não será atingida por isso, mas apenas sua linguagem, e as ilustrações sensíveis sob as quais "envolvia" essas certezas deverão ser modificadas.

Estas observações são importantes. Provam como o dado experimental no qual a Filosofia se baseia antes de tudo, corresponde bem às exigências de ciência suprema e universal: recebe êste dado de um instrumento — a evidência sensível — anterior à observação científica, infinitamente mais certo do que as induções das ciências, e naturalmente ao alcance de todos os homens. Consiste em verdades de fato de tal modo simples que têm valor absolutamente geral; tão imediatas

e evidentes que sua certeza ultrapassa a das conclusões científicas estabelecidas com a maior perfeição.* Estas observações levam também a compreender por que os erros de ordem puramente científica encontrados nas exposições antigas da filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás, exposições concebidas necessàriamente em função do estado das ciências naquela época, não atingem de modo algum a verdade dessa filosofia. Isto porque não existe filosofia mais fiel do que a de Aristóteles e de Santo Tomás às regras do pensamento que asseguram a pureza e a liberdade da Filosofia.

Contudo, se a Filosofia é *distinta* das ciências particulares, não é *separada* nem *isolada* delas. Deve exercer sua função de *scientia rectrix*, projetando constantemente sua luz sôbre as descobertas, as teorias, a atividade incessante e o movimento das ciências, pois uma das condições primeiras de sua vida e progresso no mundo é o contacto íntimo com as disciplinas inferiores cujos dados interpreta e fecunda.

Na medida em que procura interpretar com o auxílio de verdades próprias os dados de fato ou as teorias que a ciência positiva considera como estabelecidas, os erros ou deficiências da ciência positiva podem introduzir, acidentalmente, em uma doutrina filosófica verdadeira, partes caducas, indício e resgate, a bem dizer, do desenvolvimento *humano* da Filosofia; só poderão *falsear uma filosofia*, quando esta faltar à sua natureza, encadeando-se às disciplinas inferiores.**

b) Conclui-se, portanto, que, em virtude da natureza e das exigências da Filosofia, é preciso que o filósofo esteja *o mais informado possível do estado das ciências de sua época*, mas com a condição de conservar a verdade filosófica *livre* em relação a elas. Embora o filósofo como tal não precise usar das proposições fornecidas pelas ciências particulares para *estabelecer* suas próprias certezas, deve usá-las: 1.º) para *ilustrar* satisfatòriamente seus princípios; 2.º) para *confirmar* as conclusões; 3.º) para *interpretar*, esclarecer e assimilar os resultados obtidos pelas ciências, na medida em que interessam os problemas filosóficos. Finalmente, deve usar as proposições científicas para, 4.º) *refutar* as objeções e os erros que pretenderiam basear-se nos resultados da ciência.

Ainda de outro ponto de vista, o estudo das ciências é necessário ao filósofo: enquanto a formação do filósofo exigir, em virtude das condições da natureza humana, que se eleve progressivamente do imper-

---

* A êste dado fundamental podem acrescentar-se, — mas a título secundário e como confirmação às vêzes preciosa, — os *fatos* mais particulares descobertos, controlados, avaliados pela observação e experimentação científica. Note-se que as verdades absolutamente evidentes, o que constitui o dado primitivo e fundamental da Filosofia, devem ser cuidadosamente distinguidas de certas *interpretações* da experiência fornecidas pelo conhecimento vulgar e que não passam de *proposições pseudocientíficas*. Se, por exemplo, em Filosofia natural se recorresse, para provar a realidade das mudanças substanciais, ao argumento que a água é um corpo *líquido*, enquanto o hidrogênio e o oxigênio são corpos *gasosos*, tal raciocínio se basearia não em uma verdade de evidência sensível mas em um *êrro* de ordem científica (os mesmos corpos inorgânicos podem encontrar-se nos três estados: sólido, líquido e gasoso). Uma informação científica suficiente ajuda evidentemente o filósofo a evitar tais deslizes.

** O "pecado" dos escolásticos decadentes dos séculos XVI e XVII foi de ter julgado insinuar que a filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás se ligava aos erros da ciência antiga, da qual na realidade está plenamente independente.

feito ao perfeito, e passe pela disciplina das ciências antes de se dedicar à sabedoria.*

Eis por que todos os grandes filósofos eram versados nas ciências do seu tempo; alguns até foram grandes sábios (Aristóteles, por exemplo, Alberto Magno, Leibniz) e algumas descobertas científicas de importância capital devem-se a filósofos; por exemplo, as descobertas matemáticas de Pitágoras, de Descartes ou de Leibniz.

Observemos, entretanto, que há muito maiores vantagens para a formação filosófica possuir séria e pràticamente uma única ciência, cujo contacto seja direto, do que conhecer várias de modo superficial e por trabalhos de segunda mão. Sem esperar que o filósofo chegue a possuir tôdas as ciências com a perfeição do sábio pròpriamente dito, o que aliás a tendência dos tempos modernos para a especialização das ciências torna impossível, deve, todavia, procurar adquirir um conhecimento suficientemente aprofundado do conjunto das ciências particulares, ideal que por si não é inacessível, como prova o exemplo de alguns espíritos vigorosos.

CONCLUSÃO II. *A Filosofia é o mais alto dos conhecimentos humanos; é verdadeiramente uma sabedoria. As outras ciências* (humanas) *estão submetidas a ela, enquanto as julga, dirige e defende-lhes os princípios. É livre em relação a elas e só depende delas como de* INSTRUMENTO *de que se serve.*

26. A FILOSOFIA E A TEOLOGIA. — A Filosofia é a mais alta das ciências humanas, isto é, das ciências que conhecem as coisas pela luz natural da razão. Há, entretanto, uma ciência acima dela. Se existe de fato uma ciência que seja no homem uma participação da ciência própria de Deus, esta ciência, evidentemente, será mais alta do que a mais alta ciência humana. Ora, é o caso da Teologia.

A palavra Teologia significa ciência de Deus; a ciência de Deus que podemos naturalmente adquirir só pelas fôrças da razão, e que nos faz conhecer a Deus *por meio das criaturas*, como autor da ordem natural, é uma ciência filosófica, — a parte culminante da Metafísica, — chamada Teodicéia ou Teologia natural. A ciência de Deus, que não podemos adquirir naturalmente só pelas fôrças da razão, mas que supõe que o próprio Deus "se contou" aos homens pela revelação, de modo que a nossa razão esclarecida pela fé chegue a tirar desta revelação as conclusões que implica, é a "*Teologia sobrenatural*" ou simplesmente *a Teologia*. É desta ciência que agora tratamos.

---

* O estudo das ciências é necessário também ao filósofo para colocá-lo em condição de distinguir fàcilmente as *evidências primeiras* da experiência, de certas *interpretações vulgares* e na *realidade pseudocientíficas* da experiência, tais como: a hipótese do movimento do sol ao redor da terra, ou a opinião irrefletida que certo corpo inorgânico seria essencialmente líquido e outro essencialmente sólido ou gasoso (ver nota * da pág. 70).

Seu *objeto* é algo de absolutamente inacessível ao alcance natural de qualquer criatura. É Deus conhecido em *si mesmo*, em sua própria vida divina, ou, como se costuma dizer, "sob a razão de Deidade" e não mais Deus, como causa das criaturas e autor da ordem natural; e tudo quanto conhece, conhece em função de Deus assim considerado, enquanto que tôdas as coisas que a Metafísica conhece, inclusive o próprio Deus, ela as conhece em função do ser geral.

Seus *princípios* são as verdades formalmente reveladas por Deus (dogmas ou artigos de fé) e o *critério* principal de verdade e autoridade de Deus revelador.

Sua *luz* não é a mera luz natural da razão, mas a luz da razão iluminada pela fé, *a revelação virtual*, dizem os teólogos: revelação enquanto contém virtualmente as conclusões que a razão pode tirar.

Pela eminência de seu objeto, bem como pela certeza de seus princípios e excelência de sua luz, a Teologia paira acima de tôdas as ciências puramente humanas. Embora não desfrute da evidência de seus princípios, que são *cridos* pelos teólogos, enquanto os princípios da Filosofia são *vistos* pelo filósofo, é uma ciência mais elevada do que a Filosofia: o argumento tirado da autoridade, como diz Santo Tomás, é o mais fraco de todos, tratando-se da autoridade dos homens, mas o argumento tirado da autoridade de Deus revelador é mais forte e mais eficaz do que todos os outros.[75]

Finalmente, a Teologia, pelo fato de considerar em si mesmo aquêle que reside acima de tôdas as causas, merece, a título muito maior do que a Metafísica, o nome de Sabedoria. É a sabedoria por excelência.[76]

Quais são agora as relações entre a Filosofia e a Teologia ?

1) A título de ciência superior, a Teologia

JULGA

a Filosofia do mesmo modo que a Filosofia julga as ciências.* Como conseqüência, exerce para com ela um papel de *direção,* mas *negativa,* que consiste em declarar como falsa tôda proposição filosófica incompatível com uma verdade teológica. A Teologia, pois, controla e mantém sob sua dependência as *conclusões* emitidas pelos filósofos.

Nas conclusões, não nos princípios, a Filosofia está submetida à Teologia.

2) Todavia, os *princípios* da Filosofia são independentes da Teologia, pois os princípios da Filosofia são as verdades primeiras cuja evidência se impõe por si mesma à inteligência, enquanto os princípios da Teologia são as verdades reveladas por Deus. Os princípios da Filosofia bastam-se a si mesmos e não derivam dos princípios da Teologia. Igualmente

* Ver págs. 64-65. O filósofo e o sábio jamais poderiam negar os direitos que a *Teologia* tem sôbre a Filosofia e sôbre as ciências. Podem recusar-se a reconhecer em um ou outro caso particular, não certamente a autoridade da Igreja, mas o juízo *dêste ou daquele teólogo,* uma vez que o teólogo não é necessàriamente o órgão da Teologia, podendo enganar-se.

a *luz* pela qual a Filosofia conhece seu objeto é independente da Teologia, sendo esta luz a luz da razão, que vale por si mesma.[77] Eis por que a Filosofia não é *dirigida positivamente* pela Teologia,[78] e não necessita da Teologia para a *defesa* de seus princípios (ao passo que defende os princípios das outras ciências). Embora seja submetida ao contrôle exterior e à regulação negativa da Teologia, desenvolve-se de maneira autônoma no seu domínio.

Verifica-se, portanto, que a Filosofia e a Teologia são perfeitamente *distintas* e seria ridículo ao filósofo invocar a autoridade da revelação para provar uma tese de filosofia, como seria ridículo o caso de um geômetra querer demonstrar um teorema com o auxílio de um meio físico, pesando, por exemplo, as figuras que compara. Entretanto, embora a Filosofia e a Teologia sejam perfeitamente distintas, não estão *separadas;* a Filosofia, apesar de ser, entre tôdas as ciências humanas, a ciência livre por excelência, no sentido de se desenvolver conforme os princípios e as leis que não dependem de nenhuma ciência superior, é limitada na sua liberdade, — *na liberdade de se enganar,* — estando neste ponto submetida à Teologia, que a controla por fora.

No século XVII, a reforma filosófica de Descartes obteve como resultado *separar* a Filosofia da Teologia.[79] Recusando à Teologia o direito de contrôle e a função de norma negativa para com a Filosofia, isto equivalia a dizer que a Teologia *não é uma ciência,* mas simples disciplina prática, e que a Filosofia ou sabedoria do homem é a Ciência *absolutamente* suprema que não admite outra que lhe seja superior. — Destarte, o cartesianismo, a despeito das convicções religiosas de Descartes, introduzia o princípio da filosofia *racionalista,* que pretende vedar a Deus o direito de nos dar a conhecer pela revelação *verdades* que ultrapassam o alcance natural da nossa razão; mas se Deus nos revela tais verdades, necessàriamente a razão humana esclarecida pela fé trabalhará sôbre elas como sôbre *princípios* de conhecimentos, constituindo uma *ciência,* que será a Teologia. E se a Teologia é uma ciência, é preciso então reconhecer-lhe a função de norma negativa em relação à Filosofia, desde que a mesma coisa não pode ser verdadeira em Filosofia e falsa em Teologia.[80]

3) Por outro lado, a Filosofia presta enormes serviços à Teologia, enquanto é empregada pela Teologia. De fato, a Teologia *usa* verdades estabelecidas pela Filosofia para suas próprias demonstrações. Neste caso a Filosofia torna-se instrumento da Teologia. A êste título, e quando auxilia o raciocínio teológico, é que se denomina *ancilla theologiae.* Em si mesma e quando procura estabelecer as próprias conclusões, não é serva, mas livre, e está submetida ùnicamente ao contrôle exterior e à regulação negativa da Teologia.

a) Conforme vimos acima, a Filosofia tem a necessidade natural de utilizar, como instrumento, a evidência sensível e mesmo, em certo sentido, as conclusões das ciências particulares. A Teologia *considerada em si mesma,* como ciência subordinada à ciência de Deus e dos

bem-aventurados, não é obrigada a servir-se da Filosofia; é absolutamente independente.

Entretanto, *em virtude do sujeito em que se encontra*, isto é, por causa da fraqueza do espírito humano que raciocina sôbre as coisas de Deus apenas por analogia com as criaturas, a Teologia só pode desenvolver-se servindo-se da Filosofia. Não se trata, porém, da Filosofia em relação ao teólogo como das Ciências em relação ao filósofo.[81] Vimos acima que o filósofo lança mão das proposições ou conclusões que recebe das Ciências, não para assentar suas próprias conclusões (pelo menos em se tratando de conclusões metafìsicamente certas), mas exclusivamente para ilustrar seus princípios. Por conseguinte, um sistema filosófico, para ser verdadeiro, não exige que o material científico que emprega seja necessàriamente verdadeiro. O teólogo, pelo contrário, a cada passo emprega proposições filosóficas para *estabelecer* suas próprias conclusões. Portanto, não seria possível que um sistema teológico fôsse verdadeiro sendo errônea a Metafísica que emprega. Eis por que o teólogo tem necessidade absoluta de possuir uma filosofia verdadeira, em conformidade com o senso comum da humanidade.

b) *Considerada em si mesma*, a Filosofia precede normalmente a Teologia. Certas grandes verdades de ordem natural constituem como que o *preâmbulo* da Fé. Estas verdades, que são conhecidas *naturalmente* por todos os homens, pelo senso comum, são conhecidas e estabelecidas *cientìficamente* pela Filosofia. A Teologia, Ciência da Fé, supõe, portanto, antes de si o conhecimento filosófico dessas mesmas verdades.

c) A Filosofia, *considerada como instrumento da Teologia*, serve à Teologia de três maneiras principais. Em primeiro lugar a Teologia se serve da Filosofia para estabelecer as verdades que têm por objeto os fundamentos da Fé, na parte da Teologia que se chama Apologética,[82] e que demonstra, por exemplo, que os milagres provam perfeitamente a missão divina da Igreja; depois, para dar certa inteligência dos mistérios da fé por meio de analogias tomadas das criaturas — dêste modo a doutrina filosófica do *verbo mental* * é empregada em Teologia para ilustrar o dogma da Trindade; finalmente, para refutar os adversários da Fé — assim a Teologia explicará por exemplo pela teoria filosófica da *quantidade* ** como o mistério da Eucaristia em nada repugna à razão.

d) Notemos que, se a Filosofia serve à Teologia, recebe por sua vez da Teologia apreciáveis subsídios. Em primeiro lugar, enquanto considerada em si mesma, é submetida ao contrôle exterior e à regulação negativa da Teologia, é *protegida* pela Teologia contra grande número de erros: restringindo-se a liberdade de se enganar, fortifica mais sua liberdade de chegar à verdade.***

Em segundo lugar, serve à Teologia enquanto tomada como seu instrumento, é levada a precisar e apurar certos conceitos e certas teo-

---

* Doutrina estudada em Psicologia.

** Teoria exposta em Cosmologia.

*** A razão abandonada às suas fôrças pode naturalmente evitar o êrro sôbre qualquer ponto em particular do domínio filosófico, mas, dada a fraqueza da natureza humana, não pode evitar, sem o auxílio da graça, todo êrro *sôbre todos êsses pontos tomados em conjunto*: não pode, sem uma graça especial ou sem a direção negativa da revelação e da teologia, constituir sabedoria humana *perfeita* (cf. SANTO TOMÁS, *Sum. Tel.*, I, q. 1, a. 1; *Sum. contra gent.*, 1, c. 4. GARRIGOU-LAGRANGE, *de Revelatione*, t. I, p. 411, sqq.).

rias importantes que se arriscaria a omitir, abandonada aos próprios recursos. Assim, por exemplo, a filosofia tomista deve à Teologia o fato de ter sido levada a esclarecer a teoria da Natureza e da Pessoa, ou a conduzir à perfeição a teoria dos *hábitos*, etc.

CONCLUSÃO III. *A Teologia ou ciência de Deus, enquanto se deu a conhecer a nós pela revelação, está acima da Filosofia. A Filosofia lhe é submetida não em seus princípios nem em seu desenvolvimento, mas em suas conclusões, sôbre as quais a Teologia exerce contrôle, constituindo assim regra negativa para a Filosofia.*

27. A FILOSOFIA E O SENSO COMUM. — Antes de conhecermos as coisas por conhecimento *científico* ou perfeito, *pela reflexão* e *pelas causas*, conhecemo-las de modo imperfeito (*"conhecimento vulgar"*).

Observe-se que, para a imensa quantidade de coisas cuja *ciência* não possuímos pròpriamente, não só começamos por êste conhecimento vulgar, mas ainda continuamos necessàriamente a prendermo-nos a êle, aperfeiçoando-o mais ou menos pelos estudos e leituras.

Ora, no domínio das *causas segundas*, é impossível ao homem adquirir, com a perfeição exigida do verdadeiro sábio, a *ciência de tudo*, ou melhor, *especializar-se em tôdas as ciências*, o que repugna nos próprios têrmos. Feliz daquele que chegar a possuir verdadeiramente uma única ciência! Quanto ao mais, deverá contentar-se com um conhecimento que, por mais enriquecido e aperfeiçoado que seja naquele que chamamos um homem culto, isto é, instruído na ciência dos outros, permanece sempre aquém da ciência pròpriamente dita.

Mas no domínio das *causas primeiras*, e não mais das causas segundas, então é possível a um homem elevar-se à *ciência de tôdas as coisas*: é exatamente próprio à ciência que se chama Filosofia conhecer tôdas as coisas pelas causas primeiras;* ao filósofo e ao *sábio* aplica-se com verdade a expressão de Leonardo da Vinci: é fácil a um homem tornar-se universal, *facile cosa è farsi universale.*

O conhecimento vulgar é, para muitos, constituído de simples opiniões e crenças mais ou menos bem fundadas. Compreende, porém, um núcleo sólido de *certezas* verdadeiras, em que o filósofo discerne, em primeiro lugar, dados da evidência sensível (por exemplo: os corpos são extensos em comprimento, largura e altura), em segundo lugar, princípios inteligíveis evidentes por si mesmos (como, por exemplo, "o todo é

---

* Daí notamos a enorme decepção em que se resolve a concepção positivista da Filosofia: se a Filosofia fôsse apenas a coordenação ou a sistematização das ciências, seria preciso, para atingi-la, possuir tôdas as ciências com perfeição, isto é, *especializar-se em tudo;* em outros têrmos, seria absolutamente impossível chegar à Filosofia.

maior do que a parte", "tudo o que acontece tem uma causa", etc.), em terceiro lugar, conseqüências imediatamente tiradas dêsses mesmos princípios (conclusões próximas). Essas *certezas* que brotam *espontâneamente* em nosso espírito, desde que usemos de nossa razão, são obra da natureza em nós, o que podemos, pois, denominar um *dote de natureza,* [83] e dizer que dependem da apreciação natural, ou do consentimento, do instinto, do *senso natural* da inteligência. Uma vez que derivam da própria natureza do homem, devem encontrar-se em todos os homens, ou melhor, serem *comuns* a todos os homens. Eis por que podemos dizer que dependem da apreciação comum, ou do consentimento, do instinto, do *senso comum* da humanidade.

O senso comum.

As grandes verdades, sem as quais é impossível a vida moral do homem — o conhecimento da existência de Deus, do livre arbítrio por exemplo, e muitos outros — pertencem ao domínio do senso comum, a título de conseqüências imediatamente tiradas (conclusões próximas) dos fatos primeiros apreendidos pela observação e dos princípios primeiros apreendidos pela inteligência. Os homens, a não ser quando deformados por uma educação má ou um vício qualquer que afete a razão, possuem a certeza natural dessas verdades. Mas aquêles cuja inteligência não foi cultivada não sabem ou sabem mal *dar a razão* dessas certezas, isto é, explicar por que as possuem.

Essas certezas do senso comum, conclusões de um raciocínio implícito, não são menos bem fundadas do que as certezas da ciência. Contudo, aquêle que as possui não sabe ou sabe mal o fundamento que essas mesmas certezas têm nêle. Portanto, são *imperfeitas,* não quanto ao seu valor de verdade, mas quanto ao *modo* ou ao *estado* em que se acham no espírito.

Quanto às verdades evidentes por si mesmas ("o todo é maior do que a parte", "tudo o que acontece tem uma causa", etc.), objeto do que se chama a *inteligência dos princípios,* e cuja certeza é superior à de tôdas as conclusões da ciência, o senso comum possui um conhecimento de modo igualmente *imperfeito,* no sentido de permanecer confuso e implícito.

Dêsse modo, o senso comum é, como o juízo natural e primitivo da razão humana, infalível mas imperfeito em seu modo de ser.

Devido ao seu caráter absolutamente espontâneo e à incapacidade de explicar essas certezas, certos filósofos pretendem ver nisso uma *faculdade especial* e puramente instintiva sem relação com a inteligência (escola escocesa, fim do século XVIII e início do século XIX, Reid

Dugald Stewart; na França, Jouffroy), ou um *sentimento* estranho e superior à razão (escola intuitivista, ou sentimentalista, Rousseau, Jacobi, M. Bergson em nossos dias). Neste caso, seria *cego*, pois não há em nós outra luz sem ser a da inteligência ou a da razão. ***A luz do senso comum é radicalmente a mesma luz da ciência, a luz natural da inteligência.*** Porém, no caso do senso comum, esta luz não volta sôbre si mesma pela reflexão crítica, e não é aperfeiçoada pelo que chamaremos mais tarde de ***habitus*** científico.

Quais são as relações da Filosofia com o senso comum?

A Filosofia não se baseia na autoridade do senso comum considerado como consenso ou como instinto comum dos homens.

1) A Filosofia não deve *basear-se*, como pretendia a escola escocesa, na *autoridade* do senso comum considerado pura e simplesmente como *consenso* comum ou testemunho universal dos homens, ou como instinto que se impõe de fato. Repousa na evidência, não na autoridade.

Mas deriva do senso comum considerado como a inteligência natural dos primeiros princípios.

2) Considerando, porém, no senso comum a *inteligência imediata dos primeiros princípios por si mesmos evidentes,* que é um dos elementos do senso comum, então, poder-se-á dizer que êste é a fonte de onde deriva tôda a Filosofia. De fato, a Filosofia tem por princípios

as EVIDÊNCIAS primeiras

que fornecem

NATURALMENTE

ao nosso espírito suas certezas primordiais.

Compreendamos bem o seguinte: se a Filosofia encontra seus princípios já proclamados pelo senso comum, não é pelo fato de serem proclamados pelo senso comum, *nem pela autoridade do senso comum tomado como consenso geral ou como instinto comum da humanidade,* mas é pela autoridade absoluta e única da *evidência* que ela os considera como princípios.

O senso comum é como uma filosofia imperfeita e embrionária.

3) Finalmente, se considerarmos todo o conjunto das verdades (princípios e conclusões) conhecidas com certeza pelo senso comum, mas sob um *modo* imperfeito, é preciso dizer que a Filosofia é superior ao senso comum como o *estado* perfeito de uma coisa (isto é, o estado científico do conhecimento) é superior ao *estado* imperfeito ou rudimentar desta mesma coisa (isto é, ao estado pré-científico dêste mesmo conhecimento, aliás certo e verdadeiro em ambos os casos).

a) Se considerarmos no senso comum não as conclusões que admite, *mas ùnicamente os princípios*, o senso comum fica inferior à Filosofia quanto ao *modo* de conhecer; mas, quanto ao *objeto* e à *luz* do conhecimento, é superior à Filosofia e a tôdas as ciências. Conforme ao que nos referimos antes, a Filosofia e tôdas as ciências derivam da *evidência natural dos primeiros princípios* (sôbre os quais a Filosofia volta a insistir — na Crítica — para estudá-los cientìficamente, enquanto as demais ciências se contentam de os receber da natureza).

b) A Filosofia trata *cientìficamente* das três categorias de verdades afirmadas *instintivamente* pelo senso comum: 1.º) as verdades de fato, que exprimem as evidências sensíveis; 2.º) os primeiros princípios inteligíveis evidentes por si mesmos, enquanto os elucida pela reflexão crítica e os *defende* racionalmente; 3.º) as conseqüências imediatamente deduzidas (conclusões próximas) dêsses primeiros princípios, no sentido de demonstrá-las racionalmente. — Além disso, lá onde o senso comum se detém para dar lugar às simples opiniões do conhecimento vulgar, a filosofia continua indefinidamente a ampliar o campo das incertezas científicas. Dêste modo a filosofia *justifica e continua* o senso comum, assim como a arte do poeta, por exemplo, justifica e continua os ritmos naturais da linguagem.

Cumpre-lhe também julgar quais são as certezas que pertencem verdadeiramente ao senso comum; qual é seu verdadeiro alcance, tarefa que o senso comum não poderia desempenhar, pelo fato de ignorar ou não saber claramente o porquê daquilo que sabe. Neste sentido a filosofia *controla* o senso comum, do mesmo modo que a arte do poeta controla os ritmos naturais da linguagem.

mas pode julgar a Filosofia acidentalmente.

Entretanto, o senso comum tem o direito e o dever de defender-se de tôda doutrina filosófica que negasse alguma das verdades cuja certeza natural êle possui, como o inferior tem o direito e o dever de defender-se contra o superior que procedesse de maneira evidentemente insensata. Porquanto, desde o momento que a verdade se manifeste, de um ou de outro modo, peca-se em **não** a aceitar. O senso comum pode ser levado assim a

JULGAR ACIDENTALMENTE

a Filosofia.

a) Conta-se que Diógenes, diante de quem Zenão de Eléia desenvolvia seus argumentos contra a possibilidade do movimento, contentou-se, em vez de qualquer resposta, em levantar-se e andar. Igualmente a Descartes, que sustentava que o movimento é relativo ou "recíproco", sendo indiferente dizer que o móvel se move em direção ao fim ou o fim em direção ao móvel, o filósofo inglês Henry More respondia: quando um homem corre para um fim, estafando-se e cansando-se,[84] sabe muito bem se é o móvel ou o fim que está realmente em movimento.

Tais protestos do senso comum, baseados na evidência sensível, eram perfeitamente justos. Digamos, entretanto, que eram insuficientes — não considerando *como erros* a tese de Zenão e a de Descartes, mas considerando-as como *erros filosóficos*. Para tanto bastava refutar filosòficamente os argumentos dêsses filósofos e mostrar *por que e em que* não tinham razão.

b) Observemos, porém, que, se a Filosofia, em si mesma e para estabelecer suas demonstrações, não depende da autoridade do senso comum considerado como consenso geral ou instinto comum dos homens, contudo depende de certo modo ("materialmente", ou em razão do sujeito), em sua gênese de coisa humana e para se constituir no espírito dos filósofos.

A êste respeito poder-se-ia comparar a Filosofia ou a Ciência a um edifício, e as grandes conclusões pré-científicas do senso comum (existência de Deus, livre arbítrio, etc.) a andaimes levantados antecipadamente pela natureza. Uma vez construído, o monumento sustenta-se por si mesmo sôbre o rochedo, isto é, sôbre a evidência natural dos primeiros princípios, sem necessitar dos andaimes. Mas sem os andaimes não teria sido possível construí-lo.

c) De tudo isto se compreende o quanto é desarrazoada a filosofia que, sob pretexto de conhecer cientìficamente as coisas, *despreza a priori* e sistemàticamente o senso comum e *rompe* com suas certezas naturais. Descartes (que, em outros pontos de vista e na própria concepção da ciência, dá valor excessivo ao senso comum) iniciou esta obra de separação, reconhecendo, de um lado, como certezas admissíveis só as certezas *científicas*, negando, por conseguinte, o valor intrínseco das certezas do senso comum, e de outro professando em sua filosofia diversas teses incompatíveis com estas mesmas certezas. Malebranche, seu discípulo, e sobretudo os filósofos *criticistas* procedentes de Kant e mais tarde certos filósofos "modernistas" levaram esta tendência ao último extremo: para alguns dêsses filósofos, basta uma proposição ser conforme ao senso comum para merecer suspeita ou ser negada pela ciência, que seria manchada pela "ingenuidade" do vulgar, caso não afirmasse o contrário daquilo que todos os homens consideram como verdadeiro.

Notemos, entretanto, que quanto mais a inteligência de um homem fôr naturalmente vigorosa, tanto mais serão poderosas as suas convicções naturais. Isto significa que fazer profissão de desprêzo ao senso comum é índice não de vigor mas de fraqueza intelectual.

d) Mais uma vez se verifica que, em relação ao senso comum, bem como sôbre a maioria dos grandes problemas filosóficos, a filosofia tomista mantém-se no meio, entre dois erros extremos, como um pico entre dois vales.

Filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás

As certezas do senso comum são válidas e a ciência falha quando as contradiz. Mas a Filosofia tem por fundamento as evidências naturais da inteligência, e não a autoridade do senso comum.

Escola escocesa

Não sòmente as certezas do senso comum são válidas, mas a autoridade do senso comum, que se impõe como um instinto cego, deve servir de fundamento à Filosofia.

Escolas racionalista, criticista, modernista

A autoridade do senso comum não só é inapta para servir de fundamento à Filosofia, mas ainda as certezas do senso comum são destituídas de qualquer valor especulativo.

Por tudo que ficou dito, verifica-se quão importante é o papel que devem desempenhar as certezas do senso comum na iniciação à Filosofia. Aquêles que começam os estudos filosóficos e que vão entrar em contacto com os problemas mais recentes e com sistemas às vêzes dos mais desconcertantes, devem apoiar-se com absoluta confiança nas certezas do senso comum, que já possuem em si e que os auxiliarão a passar a um conhecimento superior e mais perfeito, às certezas da própria ciência.

CONCLUSÃO IV. *A Filosofia não se baseia na autoridade do senso comum considerado como consenso geral ou como instinto comum da humanidade; deriva, contudo, do senso comum se nêle considerarmos a inteligência dos primeiros princípios imediatamente evidentes.*

É superior ao senso comum como o estado perfeito ou "científico" de um conhecimento verdadeiro é superior ao estado imperfeito ou "vulgar" dêste mesmo conhecimento. Todavia, a Filosofia pode ser julgada, acidentalmente, pelo senso comum.

28. O método da Filosofia será objeto de uma seção especial do curso. Diremos agora sòmente que a Filosofia não é construída *a priori*, partindo de um fato escolhido pelo filósofo (*cogito* de Descartes) ou de um princípio qualquer lançado arbitràriamente por êle (*Substância* de Spinoza, *Eu puro* de Fichte, *Absoluto* de Schelling, *Idéia* de Hegel), cujas conseqüências desenvolve artìsticamente. Tem por *princípios formais* os primeiros princípios apreendidos na noção do ser e cuja luz inteligível constitui tôda a sua fôrça* e por outro lado tem por *matéria* a experiência e os fatos** mais simples e mais evidentes — nos quais se baseia para se elevar às causas ou às razões que dão o porquê supremo. É da realidade inteira com a multiplicidade variada dos seus dados e não de uma idéia de seu espírito que o filósofo deve ser aprendiz.

Método da Filosofia.

Convém também saber que, se a Filosofia permite à inteligência humana apreender com absoluta certeza as realidades de ordem natural mais elevadas e mais profundas, não pode, contudo, pretender *esgotar* estas mesmas realidades, e

* Eis o que os *positivistas* não vêem.

** Eis o que não vêem os *intelectualistas puros* — desde Parmênides até Hegel — que constroem a Metafísica inteiramente *a priori*.

fazê-las conhecer tanto quanto são cognoscíveis. Segundo êste ponto de vista, a ciência não suprime o "mistério" que existe nas coisas, entendendo-se com isto aquilo que ainda apresentam de ignorado e de inexplorado, mas, antes, ela o verifica e precisa; [85] mesmo naquilo que conhece, jamais conhece tudo. O sábio sabe tôdas as coisas nesse sentido que as conhece nas suas causas supremas, mas não sabe e está infinitamente longe de saber o todo de tôdas as coisas. Aliás, ignorância não é êrro: à Filosofia é suficiente saber com certeza aquilo que lhe convém saber e aquilo que nos importa essencialmente saber; além disso, é preferível não saber as coisas que desviam o espírito do saber mais elevado, segundo a expressão de Tácito: *nescire quaedam, magna pars Sapientiae.*

CAPÍTULO SEGUNDO

CAPÍTULO II

DIVISÃO DA FILOSOFIA

CAPÍTULO II

DIVISÃO DA FILOSOFIA

29. Consideramos o que é a Filosofia; resta dividi-la nas partes que a compõem: obteremos assim uma noção precisa de seu âmbito e, ao mesmo tempo, entraremos em contacto com seus principais problemas. Será como um reconhecimento executado pelos batedores antes que tôda a tropa penetre num país.

I — AS GRANDES PARTES DA FILOSOFIA

30. Se um homem deve executar um trabalho, começará em primeiro lugar por experimentar de diversos modos o instrumento que lhe foi dado, a fim de compreender bem o uso que pode e deve fazer dêle.

Lógica.

Mas qual é o trabalho do filósofo? É adquirir o saber. Qual é o seu instrumento? É a razão. Será então preciso que o filósofo, antes de iniciar o trabalho, comece por examinar a razão, a fim de determinar a maneira pela qual deverá usá-la. O estudo

DA RAZÃO

do ponto de vista de seu uso no conhecimento ou

COMO MEIO DE CHEGAR À VERDADE,

é o que se chama

LÓGICA.

Portanto a Lógica, pròpriamente falando, é menos uma parte da Filosofia do que uma ciência ou arte de que nos servimos na Filosofia (e em tôdas as ciências) e que *introduz* à Filosofia. É uma *propedêutica* à Ciência.[86] As outras ciências dela dependem nesse sentido que lhes indica o *meio de proceder* no saber; ora, é preciso possuir os *meios* ou os *instrumentos* do saber, antes de adquirir o próprio saber.

Vê-se por aí que o ensino da Filosofia deve necessàriamente, pela própria natureza das coisas, começar pela lógica, embora comumente, por causa de sua dificuldade e de seu caráter de extrema abstração, exerça pouco atrativo sôbre alguns principiantes.[87] Alguns modernos protestam contra esta ordem e desejariam que se estudasse a Lógica enquanto nos fôssemos exercitando nas outras ciências filosóficas ou só depois de tê-las aprendido; como se o cirurgião devesse estudar anatomia praticando ou depois de já ter prática da arte de retalhar o doente. É absurdo, dizia Aristóteles, procurar ao mesmo tempo a ciência e as condições da ciência ou o modo de proceder que ela deve pregar, ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην καὶ τρόπον ἐπιστήμης.[88]

Depois disso, o filósofo, de posse do seu instrumento, pode aplicar-se ao trabalho. E sabemos em que consiste êsse trabalho: adquirir a ciência das coisas pelos seus princípios supremos.

Mas, quanto ao fim que temos em vista, não há para nós duas ordens diferentes de conhecimento? Podemos, por exemplo, utilizar os olhos com a única intenção de ver e dêsse modo gozar da contemplação das coisas; e também podemos ordená-los à utilidade de nossa vida.

Do mesmo modo podemos usar cientìficamente nossa razão só pelo prazer de conhecer; as ciências que então adquirimos serão

ÙNICAMENTE PELO CONHECER

Filosofia especulativa.

(ordem das ciências especulativas). E se uma ciência especulativa quiser dar a razão das coisas *pelos princípios supremos,* terá como fim o que é princípio supremo na ordem especulativa, a saber

AS CAUSAS PRIMEIRAS

de tudo o que é (causas primeiras naturalmente cognoscíveis): será então

A FILOSOFIA ESPECULATIVA.

Ou podemos usar cientìficamente da razão para o bem de nossa vida; as ciências assim adquiridas serão

PARA OBTER POR ALGUMA AÇÃO
O BEM DO HOMEM

Filosofia prática ou Moral.

(ordem das ciências práticas). E se uma ciência prática quiser regrar a ação do homem *pelos princípios supremos,* terá como fim o que é princípio supremo na ordem prática, a saber

O BEM ABSOLUTO DO HOMEM

(Bem absoluto naturalmente cognoscível) :* será

A FILOSOFIA PRÁTICA

chamada também Moral ou Ética. [89]

---

* Isto é, o soberano Bem do homem tal *qual seria se* o homem só tivesse como fim uma beatitude natural. — Vide adiante pág. 152.

a) Além da Moral há muitas ciências práticas, a Medicina por exemplo, que visa alcançar a saúde do homem. Todavia estas ciências não visam o Bem puro e simples (Bem soberano), mas um determinado bem particular do homem; portanto, na ordem prática a que pertencem, não procedem pelo princípio supremo; é por isso que não são filosofias. A Ética ou Moral é a única ciência prática que merece o nome de filosofia.[90]

b) Note-se que a Ética, mesmo visando alcançar outro bem, além do único bem de conhecer, continua a ser uma ciência verdadeira e pròpriamente dita, isto é, consiste sòmente em conhecer, tendo como regra de verdade aquilo que é, e procede de modo demonstrativo, resolvendo conclusões em seus princípios. Em outras palavras, quanto ao fim, ela é uma ciência prática (conhecer *para obter o Bem do homem*, regrando suas ações), mas, enquanto ciência, verdadeira e pròpriamente dita, permanece especulativa (*conhecer*).[91]

c) Note-se, também, que as ciências práticas estão evidentemente subordinadas às ciências especulativas: 1.º, nesse sentido que supõem antes delas (senão quanto à sua gênese no tempo, pelo menos quanto à natureza das coisas) as verdades estabelecidas por essas ciências, que elas aplicam para o bem do homem; assim a Medicina, como ciência de curar, supõe antes a Anatomia; 2.º, nesse sentido que são, como ciências, inferiores em dignidade às ciências especulativas, as quais são procuradas por elas mesmas, e portanto boas por si mesmas, enquanto que as ciências práticas, sendo procuradas para o bem ou a utilidade do homem, são boas sòmente em relação a êsse bem ou a essa utilidade. Vê-se por aí que a Filosofia no sentido estrito da palavra é a Filosofia especulativa (e antes de tudo a Filosofia primeira ou Metafísica): — sendo a Lógica a ciência que introduz a essa Filosofia, e a Moral a ciência que dela se desliga para tratar especialmente do que interessa ao bem do homem.

31. Podemos agora determinar, de modo mais preciso, o objeto destas três grandes partes da Filosofia?

A Filosofia moral tem por objeto os atos humanos.

1) Qual deverá ser, antes de tudo, o objeto duma ciência que visa alcançar o soberano Bem do homem? Sem dúvida, são as coisas das quais a obtenção dêsse Bem depende essencialmente. Entretanto não são estas coisas as ações que o homem realiza enquanto usa livremente de suas faculdades, ou em outras palavras, os *atos humanos* como tais? Digamos, portanto, que a Filosofia moral tem por objeto formal os *atos humanos*.

A Filosofia especulativa tem por objeto o ser das coisas.

2) E agora, qual deverá ser antes de tudo o objeto duma ciência que visa conhecer as coisas pelas suas primeiras causas? É, sem dúvida, aquilo que, nas coisas, depende diretamente dessas causas. Mas aquilo que nas coisas depende diretamente das causas primeiras ou das causas mais elevadas, não é o que as próprias coisas têm de mais essencial — isto é, o seu ser — e o que

está mais difundido em tôdas as coisas, — isto é, o ser, que não falta a nenhuma? Digamos, portanto, que a Filosofia especulativa tem por objeto formal o *ser* das coisas.

A filosofia especulativa, aliás, considera o ser das coisas de diversas maneiras e de pontos de vista (graus de abstração) mais ou menos elevados; considera, quer o ser das coisas com as propriedades sensíveis destas (*ens mobile*), quer o ser das coisas ùnicamente com as propriedades da quantidade (*ens quantum*), quer o ser das coisas só com as propriedades do ser (ser enquanto ser, *ens in quantum ens*). Daí as três grandes divisões da própria filosofia especulativa (ver mais adiante págs. 98 e 106).

3) Finalmente, qual deve ser antes de tudo o objeto duma ciência que estuda a razão como instrumento para chegar à verdade? Sem dúvida é aquilo que é por nós manejado ou manipulado quando raciocinamos. Ora, quando raciocinamos, não são as próprias coisas que são manipuladas e manejadas por nós? Porquanto, quando, por exemplo, dizemos "o homem é superior aos outros animais porque possui inteligência", é efetivamente esta coisa: o homem, que retemos em nosso espírito, à qual juntamos ou atribuímos estas outras coisas: a inteligência e a superioridade. Mas o homem que manipulamos dêsse modo em nosso espírito não é, evidentemente, o homem tal qual existe ou pode existir na realidade das coisas: não se trata de agarrar um cavalheiro na rua para ajustar-lhe um atributo. A fim de que nosso espírito possa raciocinar sôbre as coisas, estas têm nêle um modo de ser que não têm e não podem ter na realidade; existem no espírito *enquanto conhecidas*: atribuídas umas às outras, divididas, reunidas, encadeadas de acôrdo com as necessidades do conhecimento, levam uma vida à parte que tem suas leis próprias. É sôbre esta vida e estas leis, é sôbre a ordem que deve reinar nas coisas enquanto conhecidas, com o fim de conduzir e dirigir o espírito para a verdade, que se aplica antes de tudo a consideração da Lógica e, como se trata de algo que não existe e que só pode existir no espírito, ou daquilo que os filósofos chamam de *ser de razão*, diremos que a Lógica tem por objeto formal o *ser de razão* (ordem a reinar entre os objetos de conceito) *que dirige o espírito para a verdade.*

A Lógica tem por objeto o ser de razão que dirige o espírito para a verdade.

Por oposição ao *ser de razão*, que só pode existir no espírito, — o *gênero* animal ou a *espécie* homem, por exemplo ("o gênero animal compreende o homem e o bruto", "homem é a espécie de Pedro"), — chama-se de *ser real* o que existe ou pode existir na realidade, — o animal, por

exemplo, o homem, a natureza humana ("todo animal é mortal", "a natureza humana é falível").

CONCLUSÃO V. *A Filosofia divide-se em três grandes partes*: 1.º) *a Lógica, que introduz à Filosofia pròpriamente dita, e cujo objeto é o* ser de razão que dirige nosso espírito para a verdade; 2.º) *a Filosofia especulativa ou simplesmente a Filosofia, que tem por objeto* o ser das coisas (ser real); 3.º) *a Filosofia prática ou Moral, que tem por objeto* os atos humanos.

II — PRINCIPAIS PROBLEMAS

32. Indaguemos agora, colocando-nos simplesmente em face das coisas, quais são os principais problemas que devem solicitar o espírito nas diversas partes da Filosofia. Não se trata aqui de procurar resolver êsses problemas, o que será o próprio objeto dêste curso. Mas, ao formulá-los, começaremos já a fazer obra de filósofos e, nesse percurso, encontraremos ocasião de estabelecer algumas noções úteis. Talvez descobriremos também o encadeamento lógico das grandes questões filosóficas e por aí iremos compreender a necessidade profunda da *ordem* estabelecida entre elas por Aristóteles, ordem freqüentemente desprezada nas obras de exposição.

Assim procedendo, daremos à Introdução geral à Filosofia mais extensão e importância que geralmente se dá. Todavia convém notar que os erros de princípio, as dificuldades e as confusões prejudiciais, que em nossos dias preocupam os espíritos no próprio limiar de tôda disciplina, exigem que a *introdução* às diversas ciências, e especialmente a introdução à Filosofia, receba um desenvolvimento particular. As introduções e os prolegômenos de que a época moderna tem usado e abusado, são tanto mais necessários quanto os princípios fundamentais, e os primeiros elementos das ciências são objeto de maiores dúvidas e erros.

Além disso, importa, mais na Filosofia do que em qualquer outra ciência, que a introdução seja uma vista de conjunto, porque esta ciência é sabedoria e a própria sabedoria é uma vista de conjunto; portanto, não se pode dar uma idéia sem mencionar as diversas partes que esta envolve em sua unidade.

Do ponto de vista pedagógico é preciso notar que, mostrando duas vêzes, primeiramente na introdução, em seguida no curso pròpriamente dito, ao mesmo conjunto percebido antes superficialmente, depois de modo aprofundado, segue-se o próprio movimento segundo o qual a inteligência trabalha e desenvolve-se naturalmente.

SEÇÃO I

LÓGICA

33. A Lógica estuda a Razão como instrumento do conhecimento. Para estudar qualquer instrumento complexo,

uma máquina agrícola, por exemplo, não começaríamos por fazê-la funcionar vazia, procurando como nos servir dela

DE UMA MANEIRA CORRETA

e sem danificá-la? Do mesmo modo, deveremos antes de tudo determinar como nos servir da razão de maneira correta, isto é, conforme à natureza do raciocínio e sem prejudicá-lo.

Problema central da Lógica menor ou Lógica formal.

Daí o primeiro problema: *Quais são as regras que precisamos seguir para raciocinar corretamente?*

34. Depois disso, não iríamos nós estudar a máquina em questão, não mais vazia, mas na sua aplicação na própria matéria que ela deve trabalhar, procurando como nos servir dela não sòmente de uma maneira correta, mas,

ÚTIL E EFICAZ ?

Portanto, do mesmo modo será necessário que examinemos o raciocínio em sua aplicação nas coisas, fazendo a pergunta: *Em que condições o raciocínio é não sòmente correto, mas também verdadeiro e demonstrativo, e faz adquirir a ciência?*

Problema central da Lógica maior ou Lógica material.

É nesta parte da Lógica que deveremos estudar os *métodos* das diversas ciências. Mas, antes disso, apresentar-se-á um problema muito mais grave.

35. Por que meio as coisas se tornam presentes ao nosso espírito de sorte que podemos raciocinar sôbre elas e delas adquirir a ciência? Pelas nossas idéias.

Tôda pessoa sabe por experiência o que é uma idéia; basta-lhe refletir o que tem em si quando faz um julgamento qualquer, como, por exemplo, "os filósofos cometeram muitos erros"; "Filósofos", "erros", "cometeram", "muitos", tudo isso é apresentado a seu espírito por igual número de idéias. A fim de evitar qualquer equívoco, procuremos, pois, descrever o que cada um entende por essa palavra. Diremos, por exemplo: as idéias são as imagens ou reproduções internas das coisas pelas quais estas nos são apresentadas de maneira que possamos raciocinar sôbre elas (e portanto adquirir-lhes a ciência).

O que fazem as palavras que empregamos, senão exprimir nossas idéias? Sim, sem dúvida. Mas trazem consigo outra coisa a mais. Se eu digo, por exemplo, a palavra *Anjo,* não tenho por acaso duas imagens do ser em questão? Primeiramente uma *idéia* que me faz conhecer pròpriamente êste

ser (idéia de espírito puro), mas também uma *representação sensível* (a imagem de qualquer figura mais ou menos vaporosa e alada), a qual não corresponde absolutamente ao ser em questão, porque um ser puramente espiritual não pode ser visto.

Se digo ainda a palavra *Quadrado*, por exemplo, tenho em mim a *idéia* do quadrado, pela qual posso raciocinar sôbre a coisa de que se trata (idéia de polígono retangular de quatro lados iguais) e tenho ao mesmo tempo a *representação sensível* — que, aliás, desta vez corresponde bem à coisa em questão — de tal desenho que imagino feito no quadro negro com giz. Ora, esta idéia e esta representação são bem diferentes; a prova é que posso fazer variar a segunda de muitas maneiras (o desenho que imagino pode ser maior ou menor, branco, vermelho, amarelo, etc.) sem que a primeira varie por causa disso. Além disso, se dissesse, por exemplo, *Miriágono*, em vez de *Quadrado*, não teria dessa figura uma idéia tão *clara* e *distinta* como do *Quadrado* (idéia de polígono de dez mil lados), enquanto que a representação sensível que eu fizesse no meu espírito só poderia ser excessivamente *vaga* e *confusa*.

Idéia e imagem.

É claro que, se as representações sensíveis me ajudam a raciocinar, não é *com elas* que raciocino para adquirir a ciência das coisas: porque posso raciocinar sôbre o Anjo ou sôbre o Miriágono de modo tão exato como raciocino sôbre o Quadrado. E meu raciocínio em nada depende das mil variações que posso dar às minhas representações sensíveis do Anjo, do Miriágono ou do Quadrado.

Concluamos daí que as coisas se nos apresentam de dois modos muito diferentes, ou

POR UMA IDÉIA

ou

POR UMA REPRESENTAÇÃO SENSÍVEL.

Pela primeira *pensamos* (*intelligimus*) a coisa; pela segunda *imaginamo-la*. A representação sensível não passa de uma espécie de fantasma, uma imagem daquilo que vimos, ouvimos, tocamos, em suma, daquilo que nos foi mostrado, primeiramente por uma *sensação;* antigamente chamavam-na de *fantasma*, hoje a denominam simplesmente *imagem*. Daqui por diante reservar-lhe-emos êste nome de imagem, restringindo assim a sua significação. (Mas então não deveremos mais empregar esta mesma palavra a respeito da idéia.) Digamos, portanto, que

CONCLUSÃO VI. *As idéias são as similitudes internas das coisas pelas quais estas nos são apresentadas de modo que possamos raciocinar sôbre elas (por conseguinte adquirir-lhes a ciência); as imagens são as similitudes internas das coisas pelas quais essas mesmas coisas nos são apresentadas como no-las mostraram primeiramente nossas sensações. As palavras significam diretamente as idéias, mas evocando ao mesmo tempo imagens.*

36. Se depois disso compararmos as coisas tais quais nos são apresentadas pelas idéias e as coisas tais quais nos são apresentadas pelas sensações ou imagens, é fácil ver que elas se distinguem umas das outras por um certo caráter de importância capital. Se evoco a imagem dum homem, por exemplo, vejo aparecer na minha imaginação, com contornos mais ou menos vagos ou mais ou menos simplificados, tal ou tal homem em particular. É louro ou moreno, grande ou pequeno, prêto ou branco, etc. Porém, se forma a idéia do homem, como, por exemplo, ao dizer que "*o homem* é superior aos animais sem razão", ou "os brancos e os negros são igualmente *homens*", esta idéia não me apresenta nenhum homem particular, deixa de lado todos os sinais individuais que distinguem êste homem daquele. Ela *faz abstração* de ambos, como dizem os filósofos.

A prova é que, permanecendo absolutamente a mesma e sem que necessite modificá-la em nada, aplica-se aos mais variados indivíduos: Sancho Pança é homem como Dom Quixote é homem. Além disso, se examinarmos com cuidado as diversas ciências, isto é, os diversos sistemas de idéias pelos quais conhecemos o real, constatamos que nenhuma delas tem por objeto o individual como tal; a Química só estuda o cloro e o azôto naquilo que existe de comum a tôdas as moléculas individuais de cloro ou de azôto. E é preciso que assim seja, porque o individual como tal não é explicativo (representando sòmente a si mesmo, não pode, evidentemente, dar a razão de outra coisa).[92] Enfim, seria suficiente tomarmos uma idéia qualquer e fixarmos nossa atenção sôbre o que ela nos representa, comparando-a com as imagens que a rodeiam, para percebermos imediatamente o caráter abstrato da idéia: quando passamos das imagens para as idéias, tudo aquilo que é individual se volatiliza, por assim dizer, escapa por entre nossos dedos, desaparece. Seja a idéia de arma de que me sirvo para dizer, por exemplo: "o homem é o único animal que neces-

sita fabricar armas"; ao pronunciar a palavra "armas", sem dúvida senti em tôrno da idéia assim expressa como que um halo de imagens flutuantes, dentre as quais posso à vontade precisar esta ou aquela: é um dardo, aliás bem leve, é um machado de sílex, é um grande arco, é um fuzil... Todavia, daquilo que caracteriza na minha imaginação êsse dardo tal qual se apresenta aqui, êsse machado, êsse fuzil com suas formas, suas côres, suas dimensões, subsiste alguma coisa naquilo que me apresenta a idéia de arma? Não, nada resta de tudo isso, tudo isso se desvaneceu; o que apreendo pela idéia é, no entanto, alguma coisa, porém de outra ordem (imaterial) ; é puramente uma certa determinação do ser, uma certa natureza: "instrumento feito para atacar ou defender", e isso está despojado de todo caráter individual.

De modo que, por conseguinte, as coisas tais quais nos são apresentadas

PELAS SENSAÇÕES E IMAGENS

estão sob estado individual, ou, como se diz,

SINGULAR.

Pelo contrário, as coisas tais quais nos são apresentadas

PELAS NOSSAS IDÉIAS,

pelas similitudes internas que nos servem para raciocinar sôbre elas, estão sob um estado não individual ou abstrato, ou ainda, como se costuma dizer,

UNIVERSAL.

(Chama-se *universal* aquilo que se encontra o mesmo em uma multidão de indivíduos, *um em muitos*, "unum in multis".) E consideremos como fato estabelecido que

> CONCLUSÃO VII. *Nossas sensações e nossas imagens apresentam-nos o individual diretamente e por si, nossas idéias nos apresentam o universal diretamente e por si mesmas.*

37. Mas então surge logo êste problema: Sendo individual ou singular aquilo que existe na realidade das coisas, *como pode ser verdadeiro o conhecimento que adquirimos pelas nossas idéias, visto que estas só nos apresentam diretamente o universal?*

Problema da natureza do universal.

Êste problema, que nos obrigará a pesquisar com cuidado em que consiste exatamente a universalidade daquilo que nossas idéias apresentam, sem dúvida não é em si, mas sim *para nós homens*, o primeiro e o mais grave dos problemas filosóficos. [93] Com efeito, tem por objeto a própria inteligência e as idéias, isto é, o instrumento de tôda nossa ciência; e a atitude adotada a seu respeito pelos vários filósofos domina tôdas as outras posições.

Sob êste ponto de vista, — omitindo muitas diferenças secundárias, — podemos grupar os filósofos em três grandes escolas:

1.º A escola *nominalista*, para a qual o universal só se encontra absolutamente *nos nomes*, ou nas idéias, sem que a isto nada corresponda na realidade das coisas (por exemplo, não há na realidade *natureza humana* que se encontre em Pedro, como em Paulo e em João); isso destrói pura e simplesmente o conhecimento intelectual e faz da ciência uma ficção. Esta escola tem como representantes mais característicos, na antiguidade, os sofistas e os cépticos, nos tempos modernos, os mestres da filosofia inglêsa: Guilherme de Occam no século XVI, Hobbes e Locke no século XVII, Berkeley e Hume no século XVIII, Stuart Mill e Spencer no século XIX. Podemos notar que a maior parte dos filósofos "modernos" (isto é, ignorantes ou adversários da tradição escolástica) são mais ou menos profundamente e mais ou menos conscientemente dosados de nominalismo.

2.º A escola *realista* ("realismo absoluto") para a qual o universal como tal, o universal em estado separado, *tal* qual está no pensamento, constitui a realidade das coisas: o que faz do conhecimento sensível uma ilusão. — O que é real é, por exemplo, uma *Natureza humana* existindo fora do espírito em si mesma e em estado separado, um *Homem em si* (sistema de Platão); ou ainda um *Ser comum* existindo tal qual, fora do espírito como uma só e única Substância (doutrina de Parmênides; filosofia bramanista). Certos filósofos modernos (Spinoza, Hegel) aparentam-se mais ou menos com o realismo.*

3.º A escola que ordinàriamente se designa como professando o "realismo moderado" (se bem que se trate de uma doutrina verdadeiramente original, que guarda a justa medida entre o realismo e o nominalismo, graças a uma visão mais elevada das coisas, de nenhum modo devida a uma atenuação ou a uma "moderação" do realismo absoluto). Esta escola, distinguindo a própria

COISA

e

O MODO DE EXISTÊNCIA

ou o estado sob o qual ela se encontra, ensina que a coisa existe no espírito sob um modo universal, e na realidade sob um modo individual. Daí, *aquilo que* apreendemos pelas nossas idéias sob um estado de universalidade existe realmente, porém nas próprias coisas e, por conse-

* Notemos que *realismo*, no sentido especial em que esta palavra é tomada aqui, de nenhum modo se opõe a *idealismo*, bem ao contrário, pois que o "realismo" em questão toma pela *realidade* das coisas o que é próprio a nossas *idéias* como tais. Platão é, assim, o representante mais típico do idealismo e do "*realismo absoluto*".

guinte, sob um *estado* de individualidade, — não sob um *estado* de universalidade. Assim, por exemplo, há na realidade uma *natureza humana*, que se encontra tanto em Pedro, como em Paulo e João, etc., mas, fora do espírito, não existe, a não ser nestes sujeitos individuais e identificada com cada um dêles, e não em si mesma ou em estado separado. O realismo moderado é a doutrina de Aristóteles e de Santo Tomás.

<table>
<tr><td colspan="4" align="center">Filosofia de Aristóteles
e de Santo Tomás
(Realismo moderado)</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">Aquilo que nossas idéias nos apresentam sob um estado universal</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td>não existe fora do espírito sob êste estado de universalidade.</td><td>existe fora do espírito sob um estado de individualidade.</td><td></td></tr>
<tr><td>Nominalismo

Aquilo que nossas idéias nos apresentam sob um estado universal não existe absolutamente na realidade.</td><td colspan="2"></td><td>Realismo

Aquilo que nossas idéias nos apresentam sob um estado universal existe na realidade sob êste estado universal.</td></tr>
</table>

Nunca seria de mais insistir sôbre a importância do problema do universal. É por terem negligenciado o seu estudo que tantos filósofos e sábios de nossos dias, permanecendo apegados à idéia ingênua de que a ciência deve ser pura e simples cópia, um decalque da realidade individual, vivem a repisar contra a abstração, condição primeira e essencial de tôda ciência humana, certos lugares comuns de ignorantes, e inventam a respeito dos princípios das ciências, principalmente das ciências matemáticas, teorias tão vãs quanto trabalhosas, e que comportam como único resultado final a destruição radical do conhecimento.

SEÇÃO II

FILOSOFIA ESPECULATIVA

38. A Filosofia especulativa tem por objeto próprio o ser das coisas. Mas, quais são as coisas que se apresentam desde logo à nossa observação? As coisas corpóreas.

Contudo, não poderá a palavra *corpo* ser tomada em dois sentidos diferentes, tratando-se ou do *corpo matemático* ou do *corpo natural* (ou *físico*)? O corpo matemático é simplesmente o que se estende em largura, comprimento e profundidade; o corpo natural ou físico é o que cai sob os nossos sentidos com tais e tais propriedades ativas e passivas.

A — Filosofia do Número

39. Se a Filosofia (*Filosofia das Matemáticas*) estuda o ser das coisas corpóreas no primeiro sentido da palavra *corpo*, vê-se logo qual é o primeiro problema ao qual deverá aplicar-se: *em que consiste o objeto primeiro das matemáticas*, por outras palavras, *qual é o natureza da quantidade, da extensão e do número?* [94]

Problema central da Filosofia das Matemáticas.

Os prodigiosos desenvolvimentos levados a efeito pelos matemáticos modernos tornam mais necessário do que nunca êste estudo filosófico dos primeiros princípios das ciências matemáticas, único capaz de fixar a razão sôbre a verdadeira natureza da abstração matemática e dos objetos do pensamento por esta considerados, sôbre as propriedades e as relações recíprocas do contínuo e do descontínuo, sôbre a verdadeira significação dos "números irracionais" e dos "números transfinitos", do infinitamente pequeno, dos "espaços não euclidianos", etc., enfim sôbre o valor das traduções matemáticas da realidade física, e de teorias como, por exemplo, a da "relatividade".

B — Filosofia do Ser Móvel ou Sensível [95]

40. Se a Filosofia (*Filosofia da natureza* sensível) estuda o ser das coisas corpóreas no segundo sentido da palavra *corpo*, terá que enfrentar muitos problemas. Todavia podemos desde já distinguir os principais.

Principais problemas da "Filosofia natural".

1) Aquilo que há de mais universal e manifesto no mundo dos corpos, aquilo pelo que se realiza tudo o que acontece na natureza, não é a *mudança?* Os filósofos, que em sua linguagem chamam de "movimento" tôda espécie de mudança, deverão, portanto, interrogar-se: *em que consiste o movimento ?*

2) Depois disso é claro que, se existe o movimento, é porque alguma coisa é movida: a saber, os corpos. Além disso, certas mudanças parecem estender-se à própria substância dos corpos, assim como na Química quando se procede à síntese da água, o hidrogênio e o oxigênio ao combinar-se dão lugar a um *novo corpo.* Como é isto possível? É preciso, necessàriamente, indagar: *em que consiste a própria* substância corpórea?

Os *mecanicistas*, — sejam êles, no que concerne à alma humana, *materialistas* (Demócrito, Epicuro, Lucrécio na antiguidade, Hobbes no

século XVII, etc.) ou *espiritualistas* como Descartes — reduzem a substância corpórea à *matéria*, que confundem com a quantidade ou a *extensão* geométrica. Daí não há mais diferença essencial ou específica entre os corpos, que são todos modificações duma só e mesma substância; além disso o mundo físico fica privado de tôda *qualidade* e de tôda *fôrça*, pois nêle só a extensão e o movimento local são reais; enfim, a união da matéria e do espírito num ser tal que o homem se torna completamente ininteligível.

Uma outra escola (*dinamismo*) tende, pelo contrário, a suprimir a matéria da constituição dos corpos. Tem seu ponto culminante no sistema de Leibniz (*monadismo*), que reduz a substância corpórea a *unidades de ordem espiritual* ("mônadas") análogas a almas, — a extensão, e de modo geral tôda a realidade sensível não sendo então mais que certa aparência ou certo símbolo, e o mundo corpóreo, como tal, desvanecendo-se no mundo dos espíritos. O dinamismo de Boscovich (século XVIII), que reduz a substância corpórea a *pontos de fôrça*, e o energetismo moderno, que pretende reduzir tôdas as coisas do mundo físico ao único fator *energia* (aliás, sem conseguir dar dessa energia uma definição filosófica), podem ser considerados como degradações e materializações da concepção leibniziana.

A filosofia de Aristóteles reconhece na substância corpórea *dois* princípios substanciais: 1.º, a *matéria* (*"matéria-prima"*), que não corresponde de modo algum, como pensam os mecanicistas, à noção imaginável da extensão, mas à própria idéia de matéria (aquilo *com que* de alguma coisa se faz outra) levada ao estado puro: é o que Platão denominava uma espécie de não-ser, um puro *"com o que"* as coisas são feitas e que por si mesmo não é nada de feito, um princípio absolutamente indeterminado, incapaz de existir por si mesmo, mas capaz de existir por outra coisa (pela "forma"); 2.º, um princípio ativo, que é como a idéia viva da coisa ou como que a sua alma, e que, determinando esta matéria-prima puramente passiva, mais ou menos como a forma impressa pelo escultor determina a argila, constitui com ela uma única e só coisa feita e existente, uma só e única substância corpórea, à qual permite não só ser isto ou aquilo (ter tal natureza específica) mas também existir, mais ou menos como a forma impressa pelo escultor permite à estátua ser o que é. Por causa desta analogia com a forma exterior de uma estátua ("forma acidental"), Aristóteles chamou de *forma* ("forma substancial"), num sentido inteiramente especial e técnico, o princípio interior de que se trata, e que determina a substância corpórea no seu próprio ser.

A doutrina de Aristóteles, que faz do corpo um composto de matéria (ὕλη) e de forma (μορφή), foi denominada *hilomorfismo*. Esta doutrina vem salvar ao mesmo tempo a realidade própria da matéria, do mundo corpóreo, da extensão,* e a realidade própria das qualidades físicas,** assim como a existência de uma distinção de natureza ou de essência entre os corpos que consideramos como de espécies diferentes; mostra até nos corpos inertes e nos vivos privados de razão a presença de um princípio substancial imaterial, que difere todavia dos *espíritos* pròpriamente ditos, porque é incapaz de existir sem a matéria; permite compreender a união, no ser humano, da matéria e de uma alma es-

* A extensão ou a quantidade não é a substância dos corpos, como pretende o mecanicismo, mas o primeiro acidente desta.

** As *qualidades* são também *acidentes* da substância corpórea (ver mais adiante, págs. 127 e segs., *Substância e Acidente*).

piritual, que é a *forma* do corpo humano, mas que difere das outras formas substanciais neste ponto que pode existir sem a matéria.

Filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás (Hilomorfismo)

Tôda substância corpórea é um composto de duas partes substanciais complementares, uma passiva e em si mesma absolutamente indeterminada (*matéria*), outra ativa e determinante (*forma*).

Mecanicismo

A substância corpórea é concebida como uma simples *matéria* que é identificada à *extensão geométrica.*

Dinamismo

A substância corpórea é reduzida, quer à unidade da ordem das *formas* puras e dos espíritos (monadismo leibniziano), quer à fôrça ou à energia.

Temos agora uma classe de corpos particularmente interessantes, e que parecem superiores a todos os outros: são os corpos vivos, desde o mais humilde microorganismo até o organismo humano. Uma propriedade os distingue de todos os outros corpos, é que *se movem por si mesmos*; por causa disso o senso comum admite nêles uma *alma* ou princípio de vida, irredutível a qualquer fator ou elemento físico-químico. Se assim é, será preciso saber se não há várias espécies de almas, se os vegetais e os animais possuem alguma, etc. Por outro lado, alguns filósofos (geralmente chamados *mecanicistas*) pretendem, ao contrário, que a ciência explicará um dia todos os fenômenos da vida, pelas fôrças da matéria bruta, de sorte que o organismo vivo nada mais é que uma máquina físico-química muito complicada. Daí um problema capital: em que consiste a *vida? Quais são os primeiros princípios constitutivos do organismo vivo?*

Problemas da Psicologia humana.

41. Mas, não é o homem o mais elevado dos sêres vivos corpóreos? O homem é como que um mundo à parte que melhor podemos estudar quanto mais o conhecemos de dentro, por meio daquilo que se chama a *consciência* de si mesmo. E o que antes de tudo o caracteriza, é ser dotado de inteligência ou razão. Ora, se é verdade que a inteligência é algo de puramente imaterial, então será preciso dizer que a ciência que estuda o homem, pertencendo à "filosofia natural", cujo objeto é o ser móvel ou sensível, é como uma transição entre esta parte da filosofia e uma outra (metafísica), que terá por objeto o puro imaterial.[96]

42. Se é a inteligência ou a razão que faz com que o homem seja homem, os problemas que dizem respeito à operação intelectual deverão dominar tôda a ciência do homem (Psicologia).[97] E se de fato o problema capital da Psicologia é o da *origem das idéias*: *como explicar a presença em nós mesmos destas idéias que nos servem para raciocinar sôbre as coisas e pelas quais as coisas nos são apresentadas sob um estado de universalidade?*

Problema da origem das idéias.

Encontraremos novamente aqui, sob um novo ponto de vista, esta questão do *universal* que há pouco precisamos abordar. Havíamos então constatado que aquilo que nossas idéias nos apresentam diretamente é algo de *não-individual* ou de *"universal"*. Trata-se agora de saber *como* se forma em nós êste conhecimento do universal.

1) Já vimos que as coisas tais quais são conhecidas pelos sentidos e pela imaginação nos são apresentadas *em sua individualidade:* é êste o homem que vejo, com tal aspecto físico que impressiona atualmente minha retina e o distingue dos outros homens que vejo a seu lado. Quem diz conhecimento pelos sentidos, diz *conhecimento do individual sòmente.* O objeto como objeto de sensação ou de imagem é o objeto *tomado em sua individualidade.* Se, por conseguinte, o que conhecemos diretamente pelas nossas idéias não é individual, ¿não é porque nossas idéias seriam justamente

TIRADAS POR NÓS

das nossas sensações e das nossas imagens, mas de maneira que não passe nelas

ABSOLUTAMENTE NADA

do objeto tal qual é

COMO OBJETO DE IMAGEM OU DE SENSAÇÃO

(isto é, como veremos mais tarde, como objeto de conhecimento impregnado de materialidade) ? Provindo das imagens mais superiores a qualquer ordem de imagens e ignorando o objeto tal qual é como objeto de imagem, nossas idéias deveriam por si mesmo ignorar o objeto *tomado em sua individualidade.*

Como, aliás, poderiam vir nossas idéias das coisas, se elas não viessem dos sentidos, os quais estão em contacto imediato com as coisas? E não basta observar o desenvolvimento intelectual de uma criança para convencer-se que todo nosso

conhecimento começa pelos sentidos? Portanto, o conhecimento intelectual (ou pelas idéias) deve ser tirado do conhecimento pelos sentidos.

Por outro lado, tudo o que está nas sensações e nas imagens trazendo o cunho da individualidade, e nada trazendo nas idéias, é precisamente porque as idéias são tiradas das imagens sem que nada das imagens como tais passe para as idéias.

2) Mas como se realiza esta operação de extração? Se absolutamente nada do objeto tal qual é como objeto de imagem não se encontra no objeto tal qual é como objeto de idéia, é porque a idéia não resulta de nenhuma combinação ou destilação de sensações ou de imagens. É preciso, portanto, colocar em nós uma certa atividade de ordem superior, νοῦς ποιητικός, como o chamavam os peripatéticos, *intellectus agens,* — uma espécie de luz intelectual (comparável, se quiserem, aos raios X usados para ver o esqueleto através da carne) que, aplicando-se ao objeto introduzido em nós pelas imagens, fará jorrar para a inteligência algo que ali estava contido, mas oculto, e que as imagens por si mesmas não apresentavam. Extraído assim êsse algo libertado daquilo que constitui a individualidade do objeto (porque libertada, como veremos mais tarde, daquilo que constitui a materialidade do conhecimento pelos sentidos), será a "forma ou a similitude inteligível" do objeto que vem, por assim dizer, imprimir-se na inteligência para determiná-la a conhecer, fazendo-a produzir dentro de si mesma, por uma reação vital, a *idéia* pela qual apreende o objeto sob o estado de universalidade: *idéia* de *homem* por exemplo, ou de *ser vivo,* ou de *ariano,* ou de *semita...*

Notemos que aquilo que nossas idéias apresentam assim sob o estado de universalidade,* — *considerado em si* (abstração feita de tôda existência, quer nas coisas, quer no espírito), não é nem individual, nem universal, sendo pura e ùnicamente *aquilo que a coisa é.*

Notemos também que, se nossa inteligência não conhece *diretamente* o individual como tal, conhece-o, entretanto, *indiretamente:* com efeito, no próprio momento em que pensa numa coisa por uma idéia, volta-se para as imagens de onde é tirada a idéia e que apresentam a coisa como individual; e por meio desta reflexão sôbre as imagens a inteligência apreende, mas de modo indireto, bem superficial e inteiramente inexprimível, a individualidade da coisa.

---

* Isto é a "natureza", essência ou "qüididade" da coisa (ver mais adiante págs. 120 e 123).

CONCLUSÃO VIII. *Nossas idéias são tiradas ou "abstraídas" do dado sensível pela atividade de uma faculdade especial* (intelecto agente) *que ultrapassa tôda a ordem dos sentidos e que é como que a luz de nossa inteligência.*

Os filósofos chamam de *abstração* a operação pela qual tiramos nossas idéias do tesouro de imagens acumuladas pela experiência sensível, idéias que nos apresentam o que a coisa é, *abstração feita* da individualidade desta.

Acrescentemos ainda que a abstração pode ser de um grau mais ou menos elevado. A idéia de *cavalo* é também abstrata como tôda idéia, mas, ao mesmo tempo que pensamos "cavalo", podemos *ver* ou *imaginar* cavalos, e assim *conhecer* na ordem sensível a coisa que ao mesmo tempo *conhecemos* por nossa idéia na ordem inteligível. Se, pelo contrário, pensamos *anjo* ou *espírito,* quaisquer imagens que acompanhem êste pensamento, aí estão apenas, como já tivemos ocasião de observar, para ajudar nossa inteligência a funcionar; em sua ordem própria não têm nenhum valor de conhecimento, não podemos nem ver, nem imaginar um anjo ou um espírito, não podemos mais *conhecer* ao mesmo tempo pelos sentidos a coisa que *conhecemos* pela inteligência.

É necessário notar que as coisas de que trata principalmente a Filosofia são desta última espécie: não são cognoscíveis pelos sentidos ou pela imaginação, mas *só pela inteligência.*

É êste grau superior de abstração que faz a dificuldade nos estudos filosóficos; às vêzes confunde os principiantes que passam repentinamente dos exercícios literários de seus estudos precedentes, onde a imaginação tinha a mesma parte que a inteligência, para uma disciplina puramente intelectual. Esta perturbação logo se dissipará, com a condição *que não tentem representar-se pela imaginação* coisas puramente *pensáveis* e absolutamente *inimagináveis,* tais como a *essência,* a *substância,* o *acidente,* a *potência,* o *ato,* etc., empreendimento absurdo que os fatigaria em vão e os impediria de compreender qualquer coisa de filosofia.

Sôbre o problema da origem das idéias, os filósofos podem ser distribuídos sumàriamente em três grandes grupos: *a*) os *sensualistas* afirmam que as idéias vêm dos sentidos, mas reduzem as idéias às sensações; *b*) os *inatistas** reconhecem bem a diferença essencial que se-

* Pode-se adotar êste nome na falta de outro mais conveniente, sob condição porém de ampliar bastante o seu significado. Com efeito, nesta classe

para as idéias das sensações e das imagens, negam, porém, que tiraríamos nossas idéias do dado sensível; *c*) a escola de Aristóteles e de Santo Tomás ensina que as idéias diferem essencialmente das sensações e das imagens, mas que delas são tiradas pela atividade da luz espiritual (νοῦπ ποιητικός, *intellectus agens*) que está em nós.

Os principais representantes do sensualismo são Locke (século XVII) e Stuart Mill (século XIX) na Inglaterra, Condillac (século XVIII) na França. Em geral todos os sensualistas são nominalistas; mas a recíproca não é verdadeira, e muitos filósofos entre os que classificamos aqui de "inatistas" sofreram, pelo menos nos tempos modernos, a influência do nominalismo. — Nesta segunda categoria (inatistas) seria preciso colocar Platão, na antiguidade, Descartes (século XVII) e Leibniz (séculos XVII e XVIII), nos tempos modernos; êstes três filósofos, a títulos diversos, admitem que as idéias são *inatas* em nós. — Kant (fim do século XVIII) é igualmente "inatista", mas num sentido diferente; para êle aquilo que é inato em nós não são as idéias, mas as regras ou formas de acôrdo com as quais nosso espírito fabrica seus objetos de ciência.

Filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás

Nossas idéias vêm dos sentidos (e portanto das coisas), mas *pela atividade de uma faculdade espiritual* e são essencialmente diferentes das sensações e das imagens.	Nossas idéias são essencialmente diferentes das sensações e das imagens, mas delas *são tiradas* pela atividade de uma faculdade espiritual.

Sensualismo

Nossas idéias vêm dos sentidos, que bastam para produzi-las, e não diferem essencialmente das imagens e das sensações.

Inatismo

As idéias são essencialmente diferentes das sensações e das imagens e não vêm dos sentidos (em conseqüência, nem das coisas com as quais sòmente os nossos sentidos estão em contacto imediato).

43. Se a operação da abstração é exatamente o que dissemos, não será preciso então concluir, de um lado, que o

---

de filósofos é preciso colocar todos aquêles que admitem, seja que nossas idéias estão em nós de nascença, pelo mesmo título que a alma (inatismo pròpriamente dito), quer sejam produzidas diretamente em nós por Deus ou vistas em Deus por nós (Berkeley, Malebranche), que signifiquem o puro produto de nosso espírito, que impõe suas leis às coisas (Kant).

homem possui uma alma espiritual, princípio primeiro desta operação (nossas idéias, fruto desta operação, sendo algo de incomensurável em relação às sensações e às imagens, e de ordem puramente imaterial); de outro lado, que esta alma espiritual é por natureza feita para ser unida a um corpo (nossas idéias só podendo ser produzidas por meio de sensação e de imagens que supõem necessàriamente órgãos corpóreos)? Vê-se como ao problema da abstração ou da origem das idéias se prende outro problema capital da Psicologia, aquêle que tem por objeto a própria essência do homem: *em que consiste o ser humano? O homem possui uma alma espiritual, absolutamente diferente da dos animais? E nesse caso, quais são as relações desta alma com o corpo humano?*

Problemas da natureza do homem.

a) As soluções dêste último problema trazidas pelos filósofos estão em estreita correlação com a posição que adotam com respeito ao problema precedente. Os sensualistas, pelo menos se são lógicos consigo mesmos (o que, por exemplo, não acontece com Condillac), negam ou que exista a alma (*Materialistas*) ou que possamos conhecer sua existência (*Fenomenistas*). — Os inatistas, pelo contrário, tenderão a encarar o homem como um puro espírito que estaria junto a um corpo, — de que maneira? Muito lhes custa explicá-lo (*dualismo* ou *espiritualismo exagerado*).[98] — Enfim, a escola de Aristóteles e de Santo Tomás ensina que o homem é um composto de dois princípios substanciais incompletos cada um e complementares, sendo um dêles uma alma espiritual e imortal (*animismo*).

Filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás
(Animismo)

Dois princípios incompletos cada um, dos quais um (alma racional) é espiritual, e que formam uma única substância (composto humano).

Êrro por deficiência

A alma humana não existe (*Materialismo*) ou não é cognoscível (*Fenomenismo*).

Êrro por excesso

O homem é um espírito acidentalmente unido a um corpo (*Espiritualismo exagerado*); a alma e o corpo são duas substâncias completas cada uma (*Dualismo*).

b) Notemos que a posição adotada pelos filósofos com respeito ao problema de origem das idéias determina ainda a sua atitude com respeito ao problema geral da existência das coisas conhecidas pelos sentidos (mundo sensível ou corpóreo) e das coisas invisíveis e espirituais acessíveis sòmente à razão.

Filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás
(e senso comum)

Não se pode duvidar, sem cair no absurdo, nem da existência das coisas corpóreas (atestada pelos sentidos) nem da existência das coisas espirituais (demonstrada pela razão).

Filosofias de tendência materialista

Tudo o que não é material e sensível não existe (*Materialismo absoluto*), ou pelo menos sua existência não é cognoscível (*Materialismo fenomenista e positivismo*).

Filosofias de tendências idealistas

O mundo sensível não existe realmente (*Idealismo absoluto*), ou pelo menos sua existência não é cognoscível nem certa (*Idealismo fenomenista*).

C — Filosofia do Ser enquanto ser

44. Aplicando-se ao estudo do homem, a Filosofia aborda um objeto que já ultrapassa, por tôda uma parte, o mundo corpóreo ou mundo da natureza sensível. Ela pode e deve subir mais alto, e visto que tem por objeto próprio

O SER

das coisas, deve estudar êste ser não mais *enquanto corpóreo sensível,* ou *móvel* (era êste o objeto da *filosofia da natureza* sensível), mas simplesmente

ENQUANTO SER,

deve, por conseguinte, estudar o ser de modo absolutamente universal e tal qual pode ser encontrado não só nas coisas visíveis, mas também nas coisas que *são* sem ser *corpóreas,* nem *sensíveis,* nem *móveis,* isto é, nas coisas puramente espirituais. Eis aí o objeto da Filosofia ou Sabedoria por excelência, chamada Filosofia primeira e também Metafísica. [99]

§ 1. *Crítica*

45. Contudo, antes de abordar êste estudo, não deverá o filósofo garantir contra todo ataque e deformação possíveis os princípios desta ciência suprema, que são também os princípios de todo o conhecimento humano? Com efeito, é o ofício da sabedoria defender seus próprios princípios e os das outras ciências.

Será então preciso, antes de estudar o próprio ser enquanto ser, estudar a relação do pensamento humano com o ser. Será objeto de uma parte especial da Metafísica que se chama *Crítica*, porque se aplica a *julgar* o próprio conhecimento: a *Lógica* mostra como e com que regras a razão atinge a verdade e adquire a ciência, e isto mesmo pressupõe a possibilidade da ciência e da verdade (possibilidade aliás atestada pelo senso comum e naturalmente evidente); a *Crítica* trata cientìficamente daquilo que é assim pressuposto, mostrando em que consiste a própria verdade do conhecimento e deixando ver, de modo reflexo, que o conhecimento verdadeiro, certo, científico é bem possível. [100]

Problema da Crítica ou Metafísica da verdade.

46. *Que é a verdade do conhecimento? E podemos nós refutar aquêles que põem em dúvida a veracidade de nossas faculdades de conhecer, principalmente da inteligência ou da razão?* Eis, evidentemente, a dupla questão que será desde o começo formulada aqui. A resposta aparece, aliás, de modo suficientemente claro.

1) No que concerne à primeira questão, é fácil para cada um tomar consciência do que significa a noção de verdade. Que é uma palavra verdadeira ou verídica? É uma palavra que exprime, tal como é, o pensamento de quem fala, uma palavra conforme a êste pensamento. Que é então um pensamento verdadeiro? É um pensamento que apresenta, tal como é, a coisa sôbre a qual se aplica, um pensamento conforme a esta coisa. É preciso dizer então que

A VERDADE DE NOSSO ESPÍRITO

consiste em sua

CONFORMIDADE COM A COISA.

Seria impossível dar outra definição da verdade sem mentirmos a nós mesmos, isto é, sem falsear a noção de verdade que usamos de fato no exercício vivo de nossa inteligência cada vez que pensamos.

a) Depois disso, podemos observar que um pensamento errôneo *em todos os seus elementos* é impossível, porque, não sendo absolutamente conforme a coisa alguma, seria um nada de pensamento. Se eu digo, por exemplo, "as pedras têm alma", trata-se certamente de um êrro absoluto, mas é verdade que há pedras, e também é verdade que certos sêres têm alma, portanto todos os elementos que entram neste pensa-

mento errôneo não são errôneos. Assim, o êrro supõe antes dêle a verdade.[101]

b) Podemos também observar que, se o homem, real e sèriamente, pusesse em dúvida a veracidade de suas faculdades de conhecimento, não poderia absolutamente viver: sendo tôda a ação e tôda a abstenção um ato de confiança nessa veracidade, agir como não agir tornar-se-ia igualmente impossível. Quem experimentasse viver êste pensamento: "para mim não há verdade" cairia inevitàvelmente na demência. Frederico Nietzsche, que era um grande poeta, mas que considerava a crença na verdade como a última servidão de que o mundo deveria libertar-se, fêz esta experiência por conta própria.

2) Quanto aos *cépticos*, que, pelo menos teòricamente e em palavras, põem em dúvida a veracidade de nossas faculdades de conhecimento e, antes de tudo, da inteligência ou da razão, seria evidentemente vão tentar *demonstrar-lhes* esta veracidade, visto que tôda demonstração se apóia sôbre alguma certeza e êles fazem precisamente profissão de não admitir nenhuma. Será suficiente para defender o conhecimento humano: 1.º, mostrar-lhes em que consiste e como se realiza êste conhecimento; 2.º, refutar os argumentos que invocam; 3.º, *reduzi-los ao absurdo*: quando dizem que "não sabem se alguma proposição é verdadeira", ou sabem com efeito que esta mesma proposição que enunciam é verdadeira e então se contradizem manifestamente; ou não sabem se é verdadeira, e então nada dizem ou não sabem o que estão dizendo. Aquêles que duvidam da verdade, portanto, só podem filosofar guardando um absoluto silêncio — mesmo no interior de suas almas — e, segundo o dito de Aristóteles, tornando-se vegetais.

Sem dúvida, a razão muitas vêzes se engana, sobretudo nas matérias mais elevadas, e Cícero já dizia que não há tolice no mundo que não encontre um filósofo para sustentá-la. Por conseguinte, é difícil atingir a verdade. Todavia é o êrro dos covardes tomar uma *dificuldade* por uma *impossibilidade*.

CONCLUSÃO IX. *A verdade do conhecimento consiste na conformidade do espírito com a coisa. — É absurdo pôr em dúvida a veracidade de nossas faculdades de conhecer.*

Sôbre esta questão da veracidade das faculdades de conhecimento, os filósofos ainda se dividem — sumàriamente — em três grupos: 1.º Os *cépticos*, impressionados pela extrema abundância dos erros formulados pelos homens, e especialmente pelos filósofos, põem em dúvida a veracidade da razão, e dizem que a verdade é *impossível* de ser atingida. Os principais representantes do cepticismo são, na antiguidade, Pirro (360-270), em seguida os Novos Acadêmicos (Arcesilau, 315-241, Carneades, 214-129), depois os últimos cépticos gregos (Enesídemo, sé-

culo I de nossa era, Sexto Empírico, fim do século II); nos tempos modernos, Montaigne e Sánchez no século XVI e sobretudo David Hume no século XVIII.

Os filósofos que são chamados *antiintelectualistas* porque, desesperando-se da inteligência e da razão, vão procurar a verdade na vontade, no instinto, no sentimento ou na ação (Rousseau, Fichte, Schoppenhauer, Bergson, William James, escola pragmática e modernista), devem ser classificados entre os cépticos, não porque declarem a verdade inacessível, como fazem os cépticos pròpriamente ditos, mas porque a declaram inacessível à própria faculdade que é precisamente feita para ela, e porque, ao rejeitar a inteligência e a razão, privam-nos efetivamente de nosso único meio normal de atingi-la.

2.º Os *racionalistas*, pelo contrário, pensam que a verdade é *fácil* de ser atingida: é por isso que tentam "submeter tôdas as coisas ao nível da razão", entendamos, de uma razão humana que não necessitaria de ser humilde e pacientemente disciplinada, — que esta disciplina provenha da própria realidade, ou de mestre, ou de Deus; no primeiro ponto de vista tendem para o *subjetivismo*, que toma como regra de verdade o sujeito cognoscente, não a coisa a ser conhecida, e que dissolve assim o conhecimento; no segundo ponto de vista, tendem para o *individualismo*, o qual exige que cada filósofo refaça a filosofia só para si e crie uma concepção do mundo (*Weltanschauung*) original e inédita; no terceiro ponto de vista, tendem para o *naturalismo*, que pretende chegar a uma sabedoria perfeita sòmente com as fôrças da natureza e que rejeita todo ensinamento divino.*

O grande iniciador do racionalismo nos tempos modernos é *Descartes* (século XVIII, — do qual dependem, mais ou menos diretamente, Malebranche, Spinoza, Leibniz). Quem extraiu os princípios supremos e o seu verdadeiro espírito foi *Kant* (fins do século XVIII), que consumou a revolução cartesiana e cujos sucessores panteístas: Fichte, Schelling, Hegel, divinizam o sujeito humano. Por Kant e pela filosofia subjetivista dêle derivada, o racionalismo, como acontecera nos tempos dos sofistas, veio juntar-se ao seu contrário (o cepticismo), perdendo-se no antiintelectualismo dos *modernistas* (fins do século XIX e princípios do século XX).

3.º A escola de Aristóteles e de Santo Tomás ensina que a verdade não é *impossível* nem *fácil*, mas *difícil* de ser atingida pelo homem. Ela se opõe assim radicalmente ao cepticismo e ao racionalismo. Vê, na abundància dos erros formulados pelos homens e em particular pelos filósofos, um sinal da debilidade de nosso espírito, mas um motivo, para amar ainda mais a inteligência e para apegar-se com mais rigor à verdade, e até um meio de fazer progredir o conhecimento (pelas refutações e elucidações que tais erros exigem de nós). De outro lado, compreende que a razão é o nosso único meio natural de entrar em posse da verdade, contanto que seja formada e disciplinada: em primeiro lugar

---

* O naturalismo rejeita o ensinamento divino de duas maneiras diferentes: 1.º, recusa a Deus o direito de ensinar aos homens verdades em si mesmas inacessíveis à pura razão (mistérios sobrenaturais); 2.º, recusa-lhe igualmente o direito de ensinar aos homens por meio de revelação verdades em si mesmas acessíveis à pura razão (verdades de ordem natural, verdades filosóficas — imortalidade da alma humana, por exemplo, — que a razão pode descobrir por suas próprias fôrças, mas arriscando-se sempre a juntar-lhes o êrro, enquanto que, pela revelação, são elas colocadas ao alcance de todos, de modo fácil e sem mistura de êrro).

e antes de tudo pela própria realidade, porque não é o nosso espírito que mede as coisas, mas as coisas que medem nosso espírito; em seguida, por mestres, porque a ciência é uma obra coletiva, não individual, e só pode ser edificada pela continuidade de uma tradição viva; enfim, por Deus, se lhe aprouver ensinar aos homens e outorgar aos filósofos a norma negativa da fé (e da teologia).*

Filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás
(*Intelectualismo moderado*)

Aquilo que é, é que causa a verdade de nosso espírito. A razão pode atingir, com plena certeza, as verdades mais elevadas da ordem natural, porém difìcilmente e sob a condição de ser disciplinada.

Êrro por deficiência

A razão não pode atingir a verdade, que escapa absolutamente ao homem (*cepticismo*), ou que deve ser procurada não pela inteligência, mas por outra coisa (*antiintelectualismo*).

Êrro por excesso

A razão atinge fàcilmente, e sem ter necessidade de submeter-se a uma disciplina imposta de fora, a verdade de tudo (*racionalismo*).

Síntese dêstes dois erros

É o espírito do homem que *faz a verdade* daquilo que conhece (dos "fenômenos"); e *aquilo* que é (a "coisa em si") não é cognoscível pela razão (*criticismo* ou *agnosticismo kantiano*).

Problema do objeto da inteligência.

47. Uma outra questão, entre as que se relacionam com a crítica, deve deter-nos aqui. Visto que a inteligência ou a razão é o próprio instrumento da Filosofia, *qual é então o objeto formal da inteligência, sôbre que o conhecimento intelectual se aplica imediatamente e por si mesmo?*

Para responder a esta questão basta considerarmos: não há algum objeto que se apresente sempre ao espírito quando a inteligência se exerce? De fato, existe tal objeto: qualquer coisa que eu conheça por meio da inteligência é sempre qualquer *ser* ou modo de *ser* que se me apresenta. E existe um outro objeto além do ser que esteja nesse caso? Não. Se, por exemplo, penso em uma qualidade, em uma grandeza, em uma substância, em todos êstes casos penso em qualquer ser ou modo de ser, mas *nada há além do ser* que seja comum a êstes três objetos de pensamento, e que, por conseguinte, se

* Ver o n.º 26, pág. 71.

encontre de novo e igualmente nestes três casos. Diremos, portanto, que

O SER

é o objeto formal da inteligência, isto é, o objeto que, antes de tudo e por si mesmo (*per se primo*), é por ela atingido, e em razão do qual ela atinge todo o resto.

Conhecer a causa de uma coisa, seu destino, origem, propriedades, suas relações com as outras coisas, são outros tantos meios de conhecer o que ela é, outras tantas vistas sôbre o seu ser. E' impossível usar a inteligência sem se encontrar a noção de ser. A inteligência, aliás, pode atingir o ser das coisas corpóreas *em suas manifestações sensíveis* ("fenômenos"); é assim, por exemplo, que, na Fisiologia, estuda as propriedades dos organismos vivos em relação a causas que pertencem à ordem sensível; temos assim as *ciências das causas segundas* ou *ciências dos fenômenos*. Ou então a inteligência pode atingir o ser das coisas *em seus princípios primeiros*; temos assim a *filosofia em geral*: esta divide-se em Filosofia natural e Metafísica, conforme o ser atingido pela inteligência em seus princípios primeiros é o ser *das coisas corpóreas como tais* ou o ser *enquanto ser*.

Em Psicologia já se estuda esta questão do objeto formal da inteligência. Mas o que interessa pròpriamente à Crítica, é precisar que o *ser* de que se trata aqui é o próprio ser das coisas, que nelas está independentemente do espírito cognoscente. Se, pelo contrário, disséssemos que nossa inteligência tem por objeto não o ser das coisas, mas sim a *idéia* do ser que ela forma em si mesma, e, em geral, que só atingimos imediatamente as nossas idéias, [102] submeter-nos-íamos, de mãos e pés ligados, ao cepticismo; porque nesse caso seria impossível ao nosso espírito tornar-se jamais *conforme àquilo que é*, e desde então não haveria mais verdade para nós; ou então a verdade não seria mais a *conformidade ao ser*, e como a verdade não sendo isso nada mais será para nós, novamente não haveria mais verdade para nós; enfim a inteligência seria ao mesmo tempo mentirosa, porque a inteligência declara conhecer o que são as coisas e não o que são as idéias. Na realidade as idéias, como atesta imediatamente a consciência de cada um, são *meios* de conhecermos e daí, se o conhecimento não atingisse as próprias coisas, conhecer seria uma operação sem *têrmo* ou sem *objeto*, o que é absurdo: porque formar uma idéia ou juízo é conhecer, como servir-se de uma faca é cortar; mas não se pode cortar sem cortar *alguma coisa*, — têrmo ou objeto de ação de cortar, e que não é a faca, mas a coisa cortada por ela; e não se pode conhecer

sem conhecer *alguma coisa,* — têrmo ou objeto do ato de conhecer, e que não é a idéia, mas a coisa conhecida por ela. [103]

CONCLUSÃO X. *O objeto formal da inteligência é o ser. Ela é feita para atingir aquilo que as coisas são independentemente de nós.*

48. Da dupla evidência que acabamos de apreender: *a inteligência é uma faculdade verídica* e o *ser é o objeto necessário e imediato da inteligência,* deriva uma verdade fundamental.

Ser e inteligibilidade.

Que é que chamamos de "inteligível"? — É aquilo que é *cognoscível pela inteligência.* Dizer, porém, que a inteligência tem o ser como objeto necessário e imediato e que conhece verdadeiramente, não será dizer precisamente que o ser como tal é objeto verdadeiramente cognoscível à inteligência, isto é, é inteligível? E dizer que o ser como tal é inteligível não é dizer que a inteligibilidade acompanha o ser ou que tôda coisa é inteligível na mesma medida em que é ? Diremos, portanto,

CONCLUSÃO XI. *O ser como tal é inteligível; tôda coisa é inteligível na medida em que é.*

Note-se que, quando dizemos: tôda coisa é inteligível na medida em que é, dizemos *inteligível em si,* para a Inteligência, não dizemos inteligível *para nós,* para *nossa* inteligência. Se, com efeito, nossa inteligência, por causa da inferioridade da natureza humana, é desproporcionada a um ser que a ultrapassa por ser superior ao homem, êste ser, embora sendo mais inteligível *em si mesmo,* será menos inteligível *para nós.* O mesmo acontece com tôdas as naturezas puramente espirituais e com Deus antes de tudo; em si mesmo encontra-se êle no ápice da inteligibilidade, mas sòmente a sua própria inteligência está na medida desta inteligibilidade soberana.

§ 2. *Ontologia*

49. Depois de ter examinado e defendido na Crítica os princípios do conhecimento em geral, da ciência e da filosofia, poderemos passar ao estudo da Metafísica pròpriamente dita ou ciência do ser enquanto ser. É a própria alma de tôda a filosofia. Deveremos considerar o ser como tal e as grandes verdades que encerra; investigar como impregna tôdas as coisas sem *ser* esgotado por nenhuma delas; estudar suas propriedades inseparáveis: a unidade, a verdade, a bondade, às quais convém acrescentar a beleza, estudá-lo finalmente enquanto age e procurar penetrar a natureza e os modos da ação causal.

Problemas da Ontologia ou Metafísica do ser em geral.

Deveremos também investigar como se divide o ser em todo o domínio das coisas criadas, quer nos coloquemos do ponto de vista da constituição de todo ser criado (divisão do ser em potência e ato, essência e existência), quer do ponto de vista das diversas espécies de sêres criados (divisão do ser em substância e acidente).

Compreenderemos então que as noções esclarecidas pela Ontologia constituem a chave de tudo o mais. Algumas são de tal modo indispensáveis que desde já devemos nos deter nelas; a cada momento seremos obrigados a fazer apêlo às noções primeiras de *essência*, de *substância e acidente*, de *potência e ato.*

Evidentemente não podemos, em uma simples introdução, dar uma análise e uma justificação completa destas noções. Procuraremos, entretanto, estabelecê-las com cuidado, recorrendo antes a exemplos do que a argumentos desenvolvidos e simplificando muito as coisas, mas seguindo a ordem que conviria a um estudo pròpriamente científico.

Embora a noção do ser, sendo a primeira e a mais conhecida de tôdas as noções, seja evidentemente demasiado clara por si mesma para comportar uma definição como tal, a primeira tarefa que preocupa o homem desejoso de pensar sèriamente é precisar esta noção no seu espírito e para isso procurar as significações primeiras nas quais ela se divide. [104] Proporemos, pois, em primeiro lugar, a seguinte questão: *Quais são os objetos de pensamento que se impõem necessàriamente e em primeiro lugar à inteligência quando ela se aplica ao ser como tal,* ou por outra, pois que o ser é o objeto primeiro da inteligência: quais são OS DADOS ABSOLUTAMENTE PRIMEIROS DA INTELIGÊNCIA ? [105]

Quais são os dados absolutamente primeiros da inteligência?

Veremos que esta única questão fundamental comporta tríplice resposta, conforme nos colocarmos do ponto de vista

da *inteligibilidade,*

da *existência,*

ou da *ação.*

do ponto de vista da inteligibilidade (ser enquanto essência),

do ponto de vista da existência (ser enquanto substância),

do ponto de vista da ação (ser enquanto ato).

Do primeiro ponto de vista, teremos que determinar o que se entende por *essência;* do segundo ponto de vista, o que se entende por *substân-*

cia (que se opõe a *acidente*); do terceiro ponto de vista, o que se entende por *ato* (que se opõe à *potência*).

* 50. A ESSÊNCIA. — Consideremos o ser do ponto de vista da INTELIGIBILIDADE, ou por outra, consideremos o ser enquanto apto a entrar no espírito, ou a ser apreendido pela inteligência. É o ponto de vista mais universal em que nos poderemos colocar, pois sabemos que o ser como tal é inteligível, e portanto que a inteligibilidade é tão vasta quanto aquilo que é ou pode ser. Convenhamos em chamar de

ESSÊNCIA

ao *dado primeiro da inteligência* dêste ponto de vista.

A. *A essência em sentido lato.* — Considerar o ser do ponto de vista da inteligibilidade, ou enquanto pode ser apreendido pela inteligência, é, em primeiro lugar, considerá-lo enquanto pode ser *simplesmente apresentado ao espírito sem afirmação nem negação* (enquanto pode ser objeto de *simples apreensão*, como diremos mais tarde). "Triângulo", "polígono", "sentado", "êste homem", eis outros tantos objetos simplesmente apresentados ao espírito, sem afirmação nem negação.

1) Dêste ponto de vista, qual é o dado primeiro da inteligência? É simplesmente o que desde o início é pôsto ante nosso espírito quando concebemos qualquer coisa e formamos uma idéia. Dado que convimos em empregar aqui o nome de *essência*, diremos que

Essência em sentido lato: **id quod in aliqua re per se primo intelligitur;** aquilo que tal idéia põe imediatamente ante a inteligência.

UMA ESSÊNCIA

é aquilo que em qualquer objeto de pensamento é imediatamente e antes de tudo (*per se primo*) apresentado à inteligência, *id quod in aliqua re per se primo intelligitur.*

Tôda idéia, qualquer que seja (desde que não seja, como a idéia de "círculo quadrado", por exemplo, uma pseudo-idéia envolvendo contradição), tôda idéia coloca imediatamente ante o espírito alguma coisa; esta alguma coisa assim apresentada imediatamente ao espírito é *uma essência* (ou uma "natureza"). Quer eu pense "homem", "humanidade", "animal", "bondade", "branco", "brancura", "assentado", "triângulo", etc., cada um dêsses objetos apresentados imediatamente ao

meu espírito, cada uma destas unidades inteligíveis é, por definição, uma essência, no sentido lato da palavra. *

Assim sendo, uma essência nada mais é do que um objeto de pensamento considerado como tal. Aliás, cada uma possui sua constituição inteligível, pela qual se distingue das outras e exige certos atributos.

2) Eis, porém, uma observação importante: se considero o *triângulo* com suas propriedades, o *homem*, a *humanidade*, etc., êles permanecem exatamente o que são como objetos de pensamento, suponha ou não abolida a sua existência atual. O *fato* de existir não altera as essências como tais; para concebê-las deixo de lado, por abstração, o fato de existirem ou não existirem atualmente. O ser no sentido de existência aparece-me, pois, como sendo de outra ordem que o ser no sentido de essência.[106] Há dois sentidos inteiramente diferentes da palavra *ser*, como ao dizermos, por exemplo, "*ser* ou *não ser*, eis a questão" (trata-se então de ser-existência), ou pelo contrário "um *ser* vivo" (trata-se então do ser-essência). No primeiro caso a palavra *ser* designa o *ato* de ser, o ato, se assim posso dizer, pelo qual uma coisa é posta fora do nada ou fora das suas causas (*extra nihil, extra causas*), no segundo caso, designa

AQUILO

que é ou pode ser, *aquilo* que faz face a qualquer existência atual ou possível. Digamos que o ser se divide em *essência* e *existência*.

---

* Vimos que o individual como tal não é apreendido diretamente por nossa inteligência. Quando por via indireta (por "retôrno sôbre as imagens", cf. pág. 102), formamos uma noção individual, o objeto colocado diante de nosso espírito por esta noção, — "Pedro", "êste homem", "esta árvore", — é êle também, enquanto objeto de pensamento, *uma essência*, no sentido lato da palavra. Portanto a noção de essência no sentido lato deve estender-se até os objetos de pensamento singulares.

Quanto aos "sêres de razão" ("a cegueira", "o nada", por exemplo), que não correspondem a coisa alguma na realidade, não lhes convém o nome de essência nesse sentido que uma privação considerada como tal evidentemente não tem essência (cf. SANTO TOMÁS, *de Ente e Essentia*, cap. I). Contudo, do ponto de vista em que nos colocamos aqui, podemos aplicar-lhe *impròpriamente* o nome de essência no sentido lato.

a) A relação a estabelecer entre êsses dois têrmos é objeto de um problema que estudaremos mais tarde, e que é, não mais em relação a nós, como o problema do universal, mas tomado em si, o problema fundamental de tôda a filosofia: *Será que a essência e a existência são realmente distintas em tudo menos em Deus?*

b) A existência *atual*, o fato de existir atualmente não está incluído no objeto de nenhuma de nossas idéias tomado como tal; nossa inteligência pode atribuir a existência atual a êste ou àquele objeto de pensamento apenas baseando-se, imediatamente ou por meio de um raciocínio, num testemunho de nossos sentidos (ou reflexivamente da nossa consciência). Dêste modo ela julga *imediatamente*: "existem objetos sensíveis", "eu existo", e demonstra a existência de Deus, baseando-se, por exemplo, no fato do movimento. Por si só não pode chegar até a *existência atual* de seus objetos de pensamento.

As essências, pelo contrário (o triângulo, o número par, a humanidade, etc.), que como tais só se referem a uma existência *possível* (eis por que se chamam também "possíveis"), são dados imediatos que nossa inteligência e nossas idéias nos fornecem.

Insistamos, pois, na noção de *essência*, na noção do ser considerado como *aquilo* que é ou pode ser. Há pouco definimos uma essência: aquilo que em qualquer objeto de pensamento é imediatamente e em primeiro lugar apresentado à inteligência, *id quod in aliqua re per se primo intelligitur*. Vejamos se esta noção tão extensa (pois que se aplica a todo objeto de pensamento) não pode ser dividida e precisada de tal modo que a mesma definição, tomando um sentido mais restrito, não se aplique mais em tal caso determinado senão a um determinado objeto de pensamento.

B. *A essência em sentido estrito ou a essência pròpriamente dita.* — A simples apresentação ao espírito de um objeto de pensamento ("homem", "branco") é apenas o comêço do conhecimento intelectual; torna-se perfeito sòmente com o *juizo*, quando o espírito *afirma* ou *nega*, por meio de outro, êste objeto de pensamento ("Pedro é homem", "esta flor é branca"). Se quisermos, pois, considerar o ser do ponto de vista da inteligibilidade, para discernir dêste ponto de vista o dado *absolutamente primeiro* da inteligência, precisamos considerar os objetos de pensamento enquanto podem ser *apreendidos pela inteligência quando julga*, quando pronuncia "Pedro é homem", por exemplo. Dêste ponto de vista, qual entre os diversos objetos de pensamento que podem ser concebidos em um dado sujeito, aquêle a que a inteligência se dirige diretamente e em primeiro lugar? Denominá-lo-emos *essência* no sentido estrito da palavra.

1) Consideremos um objeto de pensamento tal como Pedro, Paulo, êste cão, êste pássaro: Pedro é grande, ri e mexe-se; êste cão late, êste pássaro voa; cada um é um certo

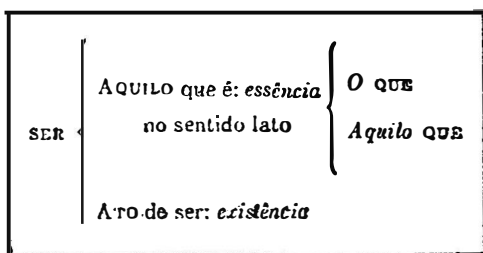
todo individual concreto e independente, inteiramente provido para ser e agir.

Para tais sujeitos individuais é que nosso espírito se dirige em primeiro lugar (do ponto de vista da existência), quando pensamos em "aquilo que é". Aplicando-se a essas coisas, a expressão "aquilo que é" torna-se precisa e adquire uma fôrça particular — não designando apenas aquilo que faz face a qualquer existência atual ou possível, mas

aquilo QUE

antes de tudo exerce pròpriamente o ato de ser. Tôdas essas coisas, conquanto a títulos bem diferentes, são atores sôbre o teatro do mundo. Colocando-nos, entretanto, do ponto de vista da inteligibilidade, será para êsses sujeitos individuais tomados como tais que antes de tudo se dirige nosso espírito, entre os diversos objetos de pensamento que as coisas podem apresentar? Naturalmente não, se é verdade, como vimos acima, que o individual escapa ao alcance direto de nossa inteligência. O que eu sei de Pedro é *o que* eu sei que êle é: homem, por exemplo. É para objetos de pensamento tais como "homem" ou "humanidade" distinguidos por ela em Pedro; ou tais como "branco" ou "brancura" distinguidos nesta flor, é para

o QUE

uma coisa é que, dêste ponto de vista, nosso espírito se volta em primeiro lugar; é sob êste aspecto que precisamos procurar o dado absolutamente primeiro da inteligência em relação à inteligibilidade (essência no sentido estrito). Eis a noção de essência no sentido mais lato dividida em duas partes. De um lado aquilo que é pròpriamente: *aquilo que*. De outro lado, o que uma coisa é: *o que.*

2) *Àquilo que* é pròpriamente daremos o nome de *primeiro sujeito de existência e de ação.* É o que os filósofos chamam ainda de "supôsto" e "pessoa". Deixemo-lo de lado por agora, pois vimos que não interessa à nossa presente investigação.

Consideremos, pois, *o que* uma coisa é. Em *o que* uma coisa é, haverá ainda distinções e eliminações a fazer a fim

de determinar aquilo que de fato constitui o dado absolutamente primeiro da inteligência do ponto de vista da inteligibilidade, e merece, por conseguinte, o nome de *essência*, no sentido próprio da palavra, aquilo que é

A ESSÊNCIA DE

Pedro por exemplo ? "Pedro está sentado", Pedro é capaz de rir", "Pedro é homem". *O que* Pedro é — sentado, capaz de rir, homem — notar-se-á em cada um dêsses três casos ou exclusivamente em um só — o ser ao qual a inteligência se dirige imediatamente e antes de tudo em Pedro, do ponto de vista da inteligibilidade ? Há pouco dizíamos que todo objeto de pensamento é como tal uma *essência* (essência em sentido lato) ; agora, considerando "*o que* Pedro é", procuramos qual é o objeto de pensamento que constitui a *essência* de Pedro (essência no sentido estrito da palavra).

A essência em sentido estrito

C. *Caracteres desta essência.* — Quais são os caracteres do objeto de pensamento assim definido, isto é, do ser primeiramente apreendido pela inteligência, considerando *o que* uma coisa é ?

1) Antes de tudo é claro que o ser a que se aplica em primeiro lugar a inteligência pensando o que uma coisa é, é um ser do qual a inteligência *não pode* PENSAR esta coisa *como privada ou desprovida.*

De fato é em virtude dêste ser que a inteligência concebe primeiramente, apreende, empunha, por assim dizer, coloca diante de si e nomeia a coisa em questão. Privar a coisa dêste ser, ou mudar seja o que fôr de sua estrutura, seria, portanto, apresentar à inteligência, por definição, *outra coisa.*

é o ser necessário

Portanto, é um ser do qual *esta coisa, enquanto existe não pode* SER *privada ou desprovida* (senão a inteligência não seria verídica). Assim, por exemplo, Pedro, enquanto é, não pode deixar de ser *homem.* (Pelo contrário, pode não estar "sentado".)

O ser em questão é, pois, um ser que a coisa, colocada diante da inteligência, é NECESSÀRIAMENTE E IMUTÀVELMENTE.

e primeiro da coisa

Além do mais, é o ser que na coisa interessa *principalmente* à inteligência, pois que é a êle que se dirige em *primeiro lugar*: é, pois, o ser que a coisa é *antes de tudo* * e como o princípio do que a coisa é, é o ser PRIMEIRO da coisa. Assim, Pedro é "homem" antes de ser "capaz de rir" ou "sujeito à morte".

* A palavra *antes* designa aqui, evidentemente, prioridade de natureza, não prioridade de tempo.

Concluamos que o ser a que se dirige em primeiro lugar a inteligência quando pensa o que uma coisa é, é o ser

NECESSÁRIO

e

PRIMEIRO

ou, em uma só palavra, o ser constitutivo da coisa; é *o que a coisa é necessàriamente e primeiramente.*

Eis um primeiro caráter do que convimos em denominar a *essência* em sentido estrito.

2) Há um outro. — De que maneira o ser em questão será primeiro? *Do ponto de vista da* INTELIGIBILIDADE; se nos lembrarmos bem, é dêste ponto de vista que nos colocamos desde o início, neste estudo da essência. Pedro é "homem" (isto é, animal dotado de razão) antes de ser "sujeito à morte": é porque no "homem" há "animal" e na noção de "animal" a inteligência pode ler a existência do caráter "sujeito à morte". Pedro é "homem" antes de ser "capaz de rir"; é porque no "homem" há "dotado de razão" e na noção "dotado de razão" a inteligência pode ler a exigência do caráter "capaz de rir". Os caracteres "sujeito à morte" e "capaz de rir" — caracteres necessàriamente possuídos por Pedro — possuem nêle um princípio, uma razão que os exige diante da inteligência por sua própria noção, ou por aquilo que ela é, ou por sua própria inteligibilidade: esta razão, êste princípio é um dos elementos ou aspectos constitutivos do ser "homem". É *do ponto de vista da inteligibilidade* que Pedro é "homem" antes de ser "sujeito à morte" ou "capaz de rir". Portanto, se o ser "homem" é primeiro, como acabamos de ver, é na ordem da inteligibilidade que é primeiro; por outra, é em Pedro princípio primeiro de inteligibilidade. [107] Embora a fórmula seja longa, é preciso dizer, para exprimir exatamente êste fato, que o ser "homem" é por seus elementos ou aspectos constitutivos

a título de princípio primeiro de inteligibilidade

a raiz

de todos os caracteres necessàriamente possuídos por Pedro

que têm em Pedro

UM PRINCÍPIO QUE OS EXIGE POR SUA PRÓPRIA NOÇÃO. *

Êste é o segundo caráter do que convencionamos chamar *a essência* pròpriamente dita, ou do ser a que a inteligência

---

* Êstes caracteres são o que se denomina propriedades.

se dirige em primeiro lugar quando considera *o que* as coisas são. É na coisa *princípio primeiro de inteligibilidade.*

Há para nossa inteligência duas maneiras de apreender êste ser, princípio primeiro da inteligibilidade: uma imperfeita e outra perfeita.

Se conhecemos, por exemplo, uma coisa como sendo um *homem*, sem poder ainda exprimir o que é o homem, conhecemos de maneira *confusa* o ser em questão: nossa inteligência possui bem êste ser; apreende bem, percebe bem, mas, por assim dizer, como nossos olhos veriam um objeto opaco.

Se conhecemos, porém, esta mesma coisa, podemos definir o que ela é (um *animal dotado de razão*), então conhecemos *o ser* em questão de maneira *distinta.* Nossa inteligência não sòmente a vê, como vê também seus princípios ou aspectos constitutivos.

No primeiro caso o ser em questão é apresentado de maneira imperfeita; no segundo caso de maneira "perfeita" (isto é, no estado de perfeição exigido pela ciência) e que nos permite *usar* dêle como princípio primeiro de inteligibilidade (de que esta coisa é *dotada de razão*, por exemplo, concluirei que é capaz de falar, de rir, de adorar a Deus, etc.). Em um e outro caso, porém, é evidentemente o mesmo ser que se nos apresenta. Dêste modo, supondo que eu ainda não conheça ou mesmo que jamais possa conhecer êste ser de maneira distinta, como animal racional — em si mesmo não deixaria de ser (sem desta vez eu saber como) raiz, por seus elementos constitutivos, de todos os caracteres que têm em Pedro um princípio que os exige por sua própria noção; não deixaria de ser, em si mesmo, o *ser primeiro da coisa a título de princípio primeiro de inteligibilidade.*

id quod per se primo intelligitur in aliqua re, o que tal sujeito é antes de tudo para a inteligência.

3) Agora sabemos quais são os caracteres da essência no sentido próprio da palavra e podemos dar-lhe a seguinte definição: a essência é *o ser necessário e primeiro da coisa a título de princípio primeiro de inteligibilidade,* ou ainda *o que a coisa é necessàriamente e antes de tudo como inteligível;*

em suma: *o ser primeiramente inteligível da coisa.* [108]

CONCLUSÃO XII. *A essência de uma coisa é o que esta coisa é necessàriamente e primeiramente a título de princípio primeiro de inteligibilidade.*

A êste dado primeiro da inteligência os filósofos dão não sòmente o nome de *essência* mas também o de *qüididade* e de *natureza*. É o que Aristóteles e os escolásticos denominavam de τὸ τι ἦν εἶναι, o *quod quid est* [109] que definiam como *id quod per se primo intelligitur in aliqua re,* [110] definição que já conhecemos, mas que agora tomou um sentido absolutamente determinado.

a) Esta definição, segundo convinha à essência em sentido lato, significava "o que tal ou tal *idéia* coloca primeiramente diante da inteligência". Segundo convém à essência pròpriamente dita, significa "o que tal ou tal *sujeito* é antes de tudo para a inteligência".

b) Observemos que todo objeto de pensamento, que uma *essência* qualquer (essência em sentido lato), vem a ser de fato *a essência de* alguma coisa (essência em sentido estrito) *percebida mais ou menos completamente* (nestas ou naquelas de suas determinações). Pensando "animal", percebo a essência de Pedro numa parte de suas determinações; pensando "homem", percebo-a inteiramente; pensando "ariano" ou "bretão" ou "Pedro", percebo-a inteiramente com algumas notas ou designações a mais provindo da matéria (ver adiante, págs. 124 a 127). Pensando "corpo vivo dotado de sensibilidade", percebo inteiramente a essência dêsse sujeito: o animal (e percebo ao mesmo tempo a essência dêsse sujeito: Pedro numa parte de suas determinações). Pensando "branco" ou "prudência", percebo a essência desta ou daquela qualidade. Quando penso "bondade", "unidade", "ser", percebo alguma participação criada da essência divina (ou percebo por analogia, quando penso "a Bondade subsistente", etc., a própria essência divina).

c) Observemos também que todo sujeito capaz de entrar em uma proposição qualquer [111] *tem uma essência* que lhe pertence pròpriamente, quer se trate de um *sujeito individual,* como "Pedro" (*substantia prima,* sujeito por excelência), ou de um sujeito abstrato e universal (*substantia secunda*), como "o animal", ou de um *acidente*, tal como esta côr ou esta virtude, ou de um *transcendental,* como "o um", "o bem", etc.

d) O ser primeiramente inteligível de uma coisa é chamado *essência* (ESS*entia*) porque, medindo-se a inteligência pelo ser, o que uma coisa é antes de tudo para a inteligência deve ser aquilo que antes de tudo importa na coisa do ponto de vista do ser como tal; e de fato, como veremos mais tarde, é pela essência e na essência que o ser ou a *existência* (ESSE) convém à coisa; [112] chama-se *qüididade* (QUID*ditas*) por ser o que exprime e dá a conhecer a *definição,* que corresponde à pergunta "QUID *est hoc?*, o que é isto?" Chama-se *natureza* (NAT*ura*) por ser o princípio primeiro das *operações* que a coisa é feita (NATA) para produzir. [113]

D. *Nossa inteligência pode atingi-la.* — A inteligência tem por objeto formal o *ser.* Por outro lado, o que convencionamos em chamar essência nada mais é do que o ser *primeiramente inteligível* de uma coisa. Portanto, nossa inteligência pode atingir realmente as essências das coisas [114] e negá-lo seria negar a própria inteligência e dizer que lhe

Nossa inteligência seria vã e falsa se não pudesse conhecer as essências das coisas.

falta necessàriamente aquilo que constitui seu objeto por excelência.

Além disso nossa inteligência *pretende* fazer-nos conhecer as essências das coisas, as ciências, que são obra sua, cujo objeto consiste apenas em apreender essas essências, distintamente e para delas deduzir as propriedades da coisa (como quando, por exemplo, sabemos que tal figura é um *triângulo retângulo*, ou que Pedro é um *animal racional*) ou, de modo confuso, sòmente para classificar a coisa em uma espécie e descrevê-la (como quando sabemos, por exemplo, que tal corpo é *ácido sulfúrico*, ou que certo vegetal é *alisma plantago*). Portanto, se nossa inteligência fôsse incapaz de atingir realmente às essências das coisas, ela seria mentirosa.

Dêsse modo a tese fundamental da veracidade de nossa inteligência tem por conseqüência absolutamente necessária que

CONCLUSÃO XIII. *Nossa inteligência pode conhecer as essências das coisas.*

Não dizemos que nossa inteligência *conhece* sempre as essências das coisas (na integridade de suas determinações). Muitas vêzes as essências específicas das coisas são ignoradas por nós e inominadas: isto é, devido à imperfeição da inteligência humana. Dizemos, porém, que nossa inteligência *pode* conhecê-las (e conhece-as efetivamente em muitos casos).

Não dizemos também que nossa inteligência pode sempre conhecer *perfeitamente* (distintamente) as essências das coisas.[115] Pouco importa que muitas vêzes as conheça apenas *confusamente*;* o certo é que deve poder apreendê-las. E' assim que o ôlho pode ver, com mais ou menos pormenores distintos, com o auxílio ou não de uma lente por exemplo, as coisas coloridas que estão ao seu alcance; mas pode vê-las.

Convém notar que as ciências experimentais estão longe de poder conhecer perfeitamente a essência das coisas que estudam. De fato, não podem chegar a uma noção pròpriamente *distinta* desta essência; chegam apenas a uma noção *confusa* ou puramente *descritiva*, conhecendo-a a bem dizer às cegas, graças a sinais indiretos.

Dêsse modo podemos conhecer distintamente a essência ou a natureza "homem", distinguindo o homem dos outros animais pela *diferença específica* "dotado de razão". Não podemos, entretanto, saber do mesmo modo como o cão difere do leão, por exemplo: sabemo-lo apenas por caracteres diferenciais puramente descritivos. Muitas vêzes até em presença de uma série de conceitos de generalidade decrescente, tais como: "corpo vivo, animal, irracional, vertebrado, mamífero, canino, cão, cão d'água", etc.; até *Rip* ou *Azor* podemos ignorar *por qual conceito* (canino? cão? cão d'água?) é designada (na integridade de suas determinações) a essência de Rip ou de Azor. Resta, pois, que, na série dos conceitos aqui expressos e dos que se poderiam intercalar entre êles, haverá necessàriamente *um conceito* que designa esta essência. (De fato,

---

* Ver pág. 120, texto menor.

no exemplo escolhido, é o conceito de *cão* que a zoologia nos ensina por sinais indiretos, sem poder dar da essência assim atingida um conhecimento pròpriamente distinto.)

E. *A essência é universal.* — Ao pensar "homem", por exemplo, como qualquer outro objeto diretamente apresentado ao espírito numa idéia humana (idéia abstrata), colocamos diante de nós algo de *despojado de individualidade,* e que, sendo apreendido por um único conceito, constitui no nosso espírito um só e único objeto de pensamento — que, portanto, é no nosso espírito algo de *um* (homem) capaz de ser *em vários* (em todos os homens) ou algo de *universal.** Dêsse modo, tudo quanto é diretamente apreendido por uma idéia de nossa inteligência — e por conseguinte a essência das coisas — está em nosso espírito *em um estado de universalidade.* Sem dúvida, *considerada no real,* a essência acha-se *sob um estado de individualidade,* pois se encontra então identificada com o sujeito, com Pedro, por exemplo, que é individual. [117]

Mas êste estado de individualidade não é da natureza ou das entranhas da essência, não convém à essência de Pedro como tal ou ao seu título de essência. Se de fato a essência *considerada em si* (*secundum se*) fôsse individual, nossa inteligência jamais poderia conhecê-la, porque tudo que é diretamente apreendido por uma idéia de nossa inteligência é apreendido em estado de universalidade.

Considerada

EM SI MESMA (*secundum se*)

a essência não é

NEM UNIVERSAL, NEM INDIVIDUAL,

pois faz abstração de todo estado e de todo modo de existir, sendo pura e simplesmente *o que* a coisa é em primeiro lugar como inteligível e o que exprime a definição. Vamos encontrá-la tanto na coisa e num estado de individualidade (para existir) como no nosso espírito e em estado de universalidade (para ser conhecida). — Tal cavalheiro que só vemos *na rua* não está com *roupa de sair,* enquanto que *em família* está *com roupa de casa?* Entretanto é exatamente êle que conhecemos quando o vemos na rua, porque a roupa de casa não pertence mais *à sua natureza* do que a roupa de sair; sem uma nem

---

* Ver pág. 95.

outra convêm a êste homem *considerado em si mesmo.* — *Considerada em si mesma,* a essência não é, pois, universal mas *nem tampouco é individual:*[118] *a essência como tal, a essência de Pedro considerada em si mesma faz abstração de todos os caracteres que distinguem Pedro de Paulo ou de João.*[119]

CONCLUSÃO XIV. *As essências das coisas são* UNIVERSAIS NO ESPÍRITO *e* CONSIDERADAS EM SI MESMAS NÃO SÃO *nem universais* NEM INDIVIDUAIS.

a) Esta proposição é de importância capital. Negando-a, temos fatalmente que suspeitar da inteligência humana, que não pode apreender diretamente em seus conceitos o individual como tal;[120] daí então ou exigir-se-á dela mais do que pode dar, uma ciência pròpriamente sôbre-humana — a intuição intelectual do individual, — ou então negar-se-á seu valor objetivo, caindo-se no subjetivismo.

Admitamos firmemente que *para conhecer a essência ou a natureza de uma coisa não é necessário conhecer os princípios que constituem a individualidade desta coisa;*[121] *a essência, considerada em si mesma, não é algo de individual.* O desconhecimento desta verdade fundamental está na raiz dos erros dos grandes metafísicos modernos, de Spinoza, por exemplo, e sobretudo de Leibniz (intelectualistas exagerados), vem como de M. Bergson e dos antiintelectualistas contemporâneos.

b) *A natureza individual e a matéria.* — *α)* A essência das coisas corpóreas é universal no sentido que acabamos de explicar. Isto significa que na ordem dessas coisas há uma multidão de *indivíduos* que possuem a *mesma essência.*

Indivíduos que têm a mesma essência, Pedro, Paulo, João, por exemplo, estão no *mesmo nível* no ser primeiramente inteligível; são essencialmente iguais.

Entretanto êstes indivíduos *diferem* uns dos outros: Pedro é louro, pequeno, sangüíneo; João é moreno, grande, bilioso, etc.[122]

Tais caracteres próprios a um indivíduo em particular, não derivam da essência, senão pertenceriam a todos êsses indivíduos, que por hipótese têm a mesma essência: são caracteres *não essenciais.*

Todavia não serão êles de fato imutáveis e necessários?[123] Pedro seria *homem* sem dúvida, mas seria *Pedro* se não fôsse louro, sangüíneo, etc.? É preciso dizer que êsses caracteres têm sua raiz *no que a coisa é necessàriamente e primeiramente* mas *enquanto individual,* ou no que podemos chamar

A NATUREZA INDIVIDUAL

da coisa (natureza *individual,* isto é, incomunicável com qualquer outra coisa, ou, se quiserem, absolutamente limitada).

β) Nesta natureza individual, como na essência, encontramos as notas: *ser necessário e primeiro.* Por outro lado, e êste é o ponto importante, ela não é o ser necessário e primeiro da coisa *a título de princípio primeiro de inteligibilidade*; não é princípio primeiro de inteligibilidade.

Os caracteres individuais, tais como louro, sangüíneo, etc., não derivam, como dissemos, da essência de Pedro, não são exigidos por ela. Quer dizer que

não têm em Pedro
um princípio ou uma razão que os exige por sua própria noção

ou por aquilo que ela é, isto é, por sua própria inteligibilidade (como "racional" exige, por exemplo, "capaz de rir"). Entretanto, por serem necessàriamente possuídos por Pedro, têm sua raiz em Pedro, na natureza individual de Pedro; têm nela *um princípio.*

E' necessário que tenham como princípio alguma coisa que não os exija por sua própria noção, ou por seu ser, ou por sua própria inteligibilidade; alguma coisa em cuja noção a inteligência não pode ler a exigência dêsses caracteres de preferência a outros. Não significará isto que êsse princípio é em si *inteiramente indeterminado?* Desde que não exige isto ou aquilo por sua noção, ou seu ser, ou sua própria inteligibilidade, é *porque não tem* noção, ser ou inteligibilidade por si mesmo. Eis-nos diante de um princípio que em si mesmo é absolutamente impensável, a

MATÉRIA-PRIMA

no sentido de Aristóteles: alguma coisa que pode servir para constituir um ser, mas que de si não é *um ser.*

Admitindo-se que esta espécie de não-ser faz parte de tôdas as coisas corpóreas e que, tornando-se ela própria individual por qualquer determinação,[124] vem a ser a raiz primeira da individualidade das coisas, compreende-se que os caracteres que derivam da natureza individual da coisa,

tendo como raiz primeira a matéria individual, com as disposições que de fato comporta no momento da produção da coisa,

tenham como princípio primeiro na coisa um princípio que não os exige por sua própria noção — pois que em si mesmo não possui noção nem inteligibilidade: exige-os exclusivamente pelas disposições acidentais que de fato comporta em tal momento. De modo que a natureza individual não é princípio primeiro de inteligibilidade, porque é *pela matéria* que ela é princípio dos caracteres individuais.*

γ) Nossa intenção aqui foi apenas mostrar como a noção obscura de *matéria-prima* (cujo estudo será feito sòmente na Filosofia natural) se impõe naturalmente ao espírito desde que se tenha compreendido que, considerada em si mesma, *a essência das coisas corpóreas não é individual,* proposição aliás exigida pela tese fundamental da veracidade da nossa inteligência.

Digamos também que a matéria, espécie de *não-ser,* sendo considerada sòmente como individuante (e por conseguinte como primeira raiz de certas determinações),[125] apenas na natureza individual (na natureza de Pedro como tal), e não na *essência* (na humanidade), pode-se considerar a *essência* ou o ser primeiramente inteligível como o ser *puro de tôdas as determinações devidas à matéria como primeira raiz,* ou como *o ser imaterializado,*[126] digamos

* Note-se, aqui, para evitar qualquer confusão, que a *natureza individual* não é *ininteligível em si mesma;* é a *matéria-prima* que é *ininteligível em si mesma;* a natureza individual *não é princípio primeiro de inteligibilidade,* não é o ser *primeiramente inteligível* da coisa: contudo pertence ao ser (é a essência considerada em estado de individualidade que provém da matéria) e portanto é inteligível em si mesma. Por isso uma inteligência mais perfeita do que a nossa, como a inteligência divina, pode conhecê-la diretamente.

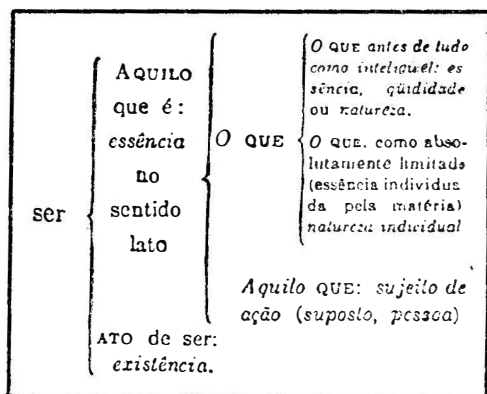
O SER ARQUÉTIPO

da coisa,[127] ser ideal que existe puro ou separado ùnicamente no espírito, e que no real, só existe *individuado pela matéria* (no estado concreto de *natureza individual*). Conclui-se daí que na natureza individual não há nada a mais do que na essência *do ponto de vista do ser primeiramente inteligível ou do ser arquétipo.*[128] Dêste ponto de vista todos os indivíduos de uma espécie estão no mesmo grau de ser; conhecer-lhes a essência (universal) é conhecer tudo o que há a conhecer nêles, o ser de Pedro enquanto Pedro não é mais completo ou mais determinado que o ser de Pedro enquanto homem: é apenas mais limitado.

Dêste modo compreende-se que a inteligência humana, conquanto não possa conhecer diretamente *em sua individualidade* o ser das coisas, não peca contra a sua natureza de inteligência nem tampouco contra o seu objeto formal, pois conhece bem o ser das coisas *enquanto primeiramente inteligível e como ser arquétipo.*[129] É imperfeita, mas não é vã e falsa.

δ) Observemos que os têrmos sinônimos *Essência, Qüididade, Natureza,* que designam todos um universal, podem ser estendidos até significar algo de singular, — quando se considera a essência (a humanidade, por exemplo) *enquanto é individuada pela matéria* (em Pedro, por exemplo) ou, em outros têrmos, enquanto possui no real *um modo de existência singular.*

Pròpriamente falando, só à palavra *Natureza* pode aplicar-se o epiteto "individual", enquanto as expressões "essência individual" ou "qüididade individual" seriam impróprias.[130]

De fato vimos que as palavras *Essência* e *Qüididade* se empregam em relação à *existência* e em relação à *definição* da coisa. Ora, a *definição* pode exprimir sòmente *o ser primeiramente inteligível* da coisa; porque faz conhecer os elementos constitutivos da coisa que são nela, por sua noção mesma, princípios de inteligibilidade; não seria capaz de assinalar os princípios materiais individuantes da coisa, por isso que a natureza individual, como tal, não é definível. Portanto, a *qüididade,* isto é, o *que a coisa é* considerado como *definível,* não passando do ser primeiramente inteligível da coisa, só pode ser universal. Do mesmo modo aquilo em virtude do que a coisa exige essa perfeição suprema que consiste em *existir* só pode ser *o ser imaterializado da coisa;* pois não é por aquilo que nela tem a matéria como primeiro princípio que apela pela existência: sua individualidade é, assim, apenas uma *condição* em que deve encontrar-se para existir. E *a essência,* isto é, *o que a coisa* é considerado exatamente como *aquilo em virtude de que* a coisa recebe a existência, nada mais sendo do que *o ser imaterializado* desta mesma existência, só pode ser universal.[131]

Pelo contrário, a palavra *Natureza* é empregada em relação às operações que a coisa é destinada a

produzir. Ora, a coisa não age ùnicamente segundo seu ser arquétipo, ou primeiramente inteligível, mas também enquanto está sob certas condições materiais e possui determinada individualidade. Não impede, portanto, que a palavra *natureza* seja desviada de seu sentido primeiro para designar secundàriamente o que a coisa é a título individual.

ε) Observemos finalmente que em uma série de conceitos como: *substância, corpo vivo, animal, homem, ariano, bretão,* etc., sòmente o conceito *homem* designa pròpriamente a *essência* de *Pedro*: os conceitos *substância, corpo vivo, animal,* designam apenas certos elementos ou aspectos inteligíveis constitutivos desta essência, ou melhor, designam esta essência apenas em uma parte de suas determinações; os conceitos *ariano* ou *bretão* designam esta essência apenas limitada ou diferençada por certas notas adicionais provindo das disposições da matéria. *Ariano* ou *bretão* são, pois, como a essência *homem,* objetos de pensamento universais apreendidos pelo espírito no indivíduo Pedro, e, pela abstração purificados das condições da matéria individual; são universais *menos extensos* do que a essência, que convém ùnicamente a uma certa classe ("raça") destacada em uma multidão de indivíduos que possuem a mesma essência, e que, só podendo ser limitados graças a caracteres de que certas disposições da matéria constituem a raiz, não podem ter noção pròpriamente *distinta* ou definição verdadeira.

* 51. A SUBSTÂNCIA E O ACIDENTE. — A. *Gênese dessas noções.* — Colocando-nos do ponto de vista da *inteligibilidade,* procuramos, no parágrafo precedente, qual é o ser primeiramente apreendido pela inteligência segundo êsse ponto de vista. Chegamos à noção da *essência* pròpriamente dita, ou da natureza (êstes dois têrmos podem ser tomados como sinônimos) :* o que uma coisa é antes de tudo como inteligível.

Consideremos agora o ser das coisas não mais em relação à inteligibilidade, mas à EXISTÊNCIA.

1) Qual é, segundo êste novo ponto de vista, o ser que se apresenta imediatamente à consideração da inteligência e ao qual ela se dirige em primeiro lugar? Em outros têrmos, qual é o ser primeiramente apreendido pela inteligência, enquanto existente? Já respondemos a essa pergunta;** o que nosso espírito apreende antes de tudo como existente, são sêres tais como Pedro, Paulo, êste homem, êste cão, êste pássaro, sujeitos individuais, concretos e independentes, inteiramente providos para existir e agir e que chamamos de

PRIMEIROS SUJEITOS DE AÇÃO

("supostos" ou pessoas).*** Eis o que exerce antes de tudo o ato de existir.

---

* Ver págs. 120 e 125.

** Ver pág. 116.

*** Reserva-se o nome de *pessoas* aos supostos que são de natureza intelectual, portanto senhores de seus atos e no auge da independência.

Como definir o sujeito de ação em relação à existência? Êle existe por si só ou por seus próprios meios, não no sentido de não precisar de causa (Pedro foi gerado e muitas causas contribuem para conservá-lo no ser) mas no sentido de que basta a si mesmo para ser pôsto fora do nada pelas causas do ser; considerado à parte, tem em si ou em sua própria natureza tudo quanto é preciso para receber a existência: [132] digamos neste sentido que é

O sujeito de ação ou aquilo que existe em 1.º lugar.

UM SER EXISTENTE POR SI MESMO (*per se*)

ou em virtude de si mesmo, em virtude de sua própria natureza, *ens per se exsistens.* Tal ser, existente como um todo e de nenhum modo como parte de um ser ou sujeito no qual êle existiria, pode-se dizer também que *existe em si mesmo, in se.*

Um ser que existe *per se,* ou melhor, [133] um ser imediatamente apto a existir *per se,* eis, portanto, se nos colocarmos do ponto de vista da existência, o dado primeiro da inteligência. Observemos que, dirigindo-se a êste ser, a inteligência transpõe os limites que definem a essência pròpriamente dita ou a natureza (*o que* uma coisa é, ou melhor, — se tomarmos a essência no estado puro, e a considerarmos separadamente do sujeito em que está, — *aquilo pelo que* uma coisa é o que é), [134] trata-se aqui, como já nos referimos antes, *daquilo que* é no sentido próprio, de *Pedro,* por exemplo, e não *daquilo pelo que* Pedro é o que é (*da humanidade,* determinação de Pedro pela qual êle é homem, ou de sua *natureza individual,* da "humanidade petrina", se assim pudermos dizer, pela qual é Pedro) .

Sem dúvida não há em *aquilo que* é, não há em Pedro, em relação às notas distintivas, nada mais do que *o que* êle é ou sua natureza (individual) ; mas quando digo PEDRO concebo esta natureza como constituindo o todo que não existe senão em si mesmo;[135] quando, pelo contrário, digo A NATUREZA DE *Pedro,* concebo esta natureza como distinta do todo que ela serve para constituir, e como existente *nêle,* neste todo.[136] Em suma, o sujeito de ação *possui* uma natureza ou essência

e a noção desta natureza ou essência tomada como tal (*o que* ou *aquilo pelo que*) *não* é a do sujeito de ação (*aquilo que*).

2) Consideremos agora esta natureza ou essência do sujeito de ação. Acabamos de dizer que o sujeito de ação existe (é apto a existir) *em razão de sua própria natureza* ou *de sua própria essência.*[137] A natureza ou essência do sujeito de ação é, pois, *aquilo pelo que êle é apto a existir* puramente e simplesmente (*simpliciter*), a natureza de Pedro considerada como sujeito de ação é aquilo pelo que posso dizer pura e simplesmente* que Pedro existe.

A natureza do sujeito de ação é **aquilo pelo que** é apto a existir puramente e simplesmente.

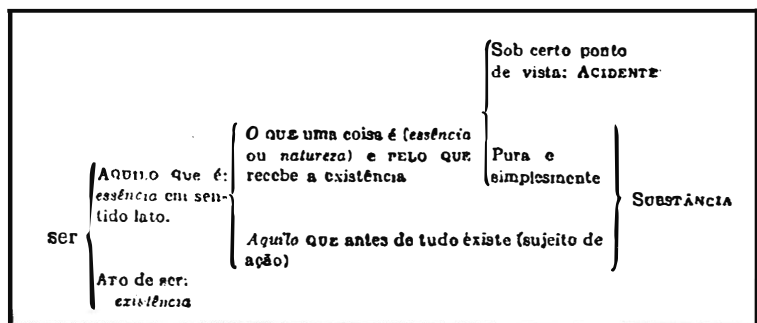
3) Sem dúvida: existir pura e simplesmente é para Pedro a existência primordial ou primeira. Todavia, Pedro existirá sòmente a êsse título? Hoje está triste, ontem estava alegre, existe hoje enquanto está triste, existia ontem enquanto estava alegre; perdeu um dêsses *existir*, adquiriu outro, mas não deixou de existir pura e simplesmente. Nêle há, pois, uma quantidade de *determinações* secundárias em virtude das quais existe não mais ùnicamente *simpliciter*, mas também sob tal ou tal ponto de vista (*secundum quid*): de modo que é músico ou filósofo, está doente, ou bem de saúde, alegre ou triste, etc.; tôdas essas determinações vêm acrescentar-se (*accidere*) àquilo que êle é primeiramente para existir, são sêres de acréscimos, são

ACIDENTES.

Filosofia, saúde, alegria, tristeza, outras tantas essências[138] sôbre as quais nossa atenção não se tinha fixado até então, e que não se mantêm por si mesmas no ser: pelo contrário, são mantidas no ser apenas como revestimentos, por assim dizer, do sujeito de ação. Por analogia com as coisas sensíveis, podemos dizer metafòricamente que êste último está debaixo dos acidentes (*sub-stat*) e que êle os sustenta. Chamar-se-á, portanto, sob êsse ponto de vista: "uma substância";[139] é nesse sentido que se diz: "Pedro é *uma substância*". Quanto a sua natureza considerada precisamente como tal (*o que* êle é, aquilo *pelo que* êle é o que é, *aquilo pelo que* é apto a existir pura e simplesmente), como ela se mantém sob os acidentes do mesmo modo que êle, o

Por oposição aos acidentes, a noção de **substância** torna-se explícita como convindo ao sujeito de ação e à sua natureza constitutiva.

* Isto é, sem fazer menção de nenhum ponto de vista particular, sem modificar meu pensamento por qualquer adição.

nome de substância também lhe convém; por isso dizemos: "a *substância* de Pedro".

Eis a noção de

SUBSTÂNCIA

esclarecida explìcitamente, por oposição à de acidente. [140]

B. *A substância.* — O nome de substância convém ao mesmo tempo, como acabamos de ver, ao próprio *sujeito de* ação (*aquilo que* antes de tudo existe) e à *natureza* dêsse mesmo sujeito considerado precisamente como natureza ou essência (*o que* uma coisa é, *aquilo pelo que* o sujeito de ação é o que é, e requer existir pura e simplesmente). [141] Como definir, pois, a substância? Pela expressão *ser que recebe por si* (*per se*) ou *em razão de si mesmo a existência, ens per se,* no sentido absoluto em que a entendemos acima? Não, pois esta expressão assim entendida aplica-se exclusivamente ao *sujeito de ação*: absolutamente falando, sòmente êle — Pedro, por exemplo — existe como um todo e não como parte de um ser ou sujeito em quem êle existiria. Sua natureza, pelo contrário, faz *parte* dêle e existe *nêle,* a natureza de Pedro existe em Pedro e faz parte de Pedro.

É verdade que Pedro sendo constituído por ela e existindo por ela (*per eam*) esta natureza não existe em algo, *de já existente* que a receberia (como a tristeza, por exemplo, existe em Pedro *já existente*). Pode-se dizer que existe (é apta a existir) *per se,* nesse sentido de não precisar, para existir, ser parte de *um outro ser já existente* que nêle a receberia; pelo contrário, constitui o todo (o sujeito de ação) que se mantém em si mesmo para existir. Neste sentido e com a condição de determinar e limitar-lhe o alcance, a expressão *ens per se exsistens* pode convir não sòmente ao sujeito de ação,

mas também a sua natureza, podendo, pois, servir para designar a substância.[142]

(O mesmo se dá com a expressão *ens in se exsistens.*)

Definição da substância.

Diremos, portanto,[143] que a substância é uma coisa ou natureza feita para existir *por si* ou em razão *de si mesma* (*per se*) — e não *em outra coisa, in alio,* isto é, em um sujeito já existente.[144]

(Diz-se igualmente que a substância é uma coisa ou uma natureza à qual convém existir *em si.*)

CONCLUSÃO XV. *A substância é uma coisa ou uma natureza à qual convém existir por si ou em razão de si mesma* (per se) *e não em outra coisa.*

a) É claro que a idéia de substância corresponde a uma coisa que existe realmente. Se nenhuma substância existisse, nenhuma natureza feita para existir em si, só existiriam naturezas feitas para existir em outra coisa. Neste caso, devendo esta natureza existir naquela, e aquela em outra, etc., chegaríamos ao infinito sem jamais podermos encontrar um ser no qual existem tôdas essas naturezas e estas não poderiam existir.

Os filósofos como Fichte (século XIX), que atacaram a "substância morta dos Latinos" para opor-lhe "a Ação ou o Vir-a-ser germânicos", lutavam contra a própria inteligência, que não pode absolutamente prescindir da noção de substância, e que nos impõe esta noção como um dado absolutamente primeiro e imediato. Além disso, o que êles consideravam como substância e declaravam "morto", "inerte", era apenas um fantasma de sua imaginação. A substância não é um "receptáculo vazio", um "suporte inerte e morto". E' o *ser* absolutamente primordial da coisa, o princípio básico de sua atividade e de tôda a sua atualidade. *Substantia est primum ens,* como diz Aristóteles.[145] Entretanto, para perceber isto é necessário que o filósofo use a inteligência, eleve-se acima da vida animal dos sentidos e não se contente em manejar palavras vazias de conceitos, sobrecarregados ùnicamente de imagens materiais.

b) A substância de uma coisa, enquanto esta existe, é *imutável* como tal.[146] A substância de Pedro é aquilo pelo que Pedro existe pura e simplesmente ou enquanto Pedro. Enquanto que Pedro existe, sua substância como tal não pode mudar. E quando a própria substância de Pedro muda (quando seu corpo se torna um cadáver sem alma), Pedro não existe mais, morreu.

c) Finalmente, por si mesma é *invisível,* inacessível aos sentidos, pois os sentidos não apreendem o ser como tal, apresentando-nos diretamente apenas o variável e o móvel. É verdade que de certo modo meus olhos vêem a substância de Pedro, como os discípulos de Emaús viam a Jesus, mas meus olhos atingem a substância apenas de fato e *materialmente, não formalmente.* Em outras palavras, o objeto visto ou tocado é alguma coisa que ao mesmo tempo que vista e tocada é também substância; contudo, não é *visto* ou *tocado* enquanto substância. Enquanto substância é *concebido* e não visto ou tocado; enquanto visto ou tocado é uma coisa *colorida, resistente,* mas não é ser e substância. É o que os filósofos exprimem dizendo que a substância é inteligível por si mesma (*per se*), mas só é sensível acidentalmente (*per accidens*).

Assim o que é mais importante nas coisas escapa ao domínio direto dos sentidos e da imaginação: é puro objeto de inteligência, pois sòmente a inteligência apreende o ser sob a razão do ser (*sub ratione entis*).

d) Observemos que, se a substância está nas coisas, do ponto de vista da existência, o ser a que a inteligência se dirige antes de tudo e imediatamente para sabermos não só que tal sujeito possui uma substância mas também *em que consiste* esta substância, *qual* é sua natureza, devemos necessàriamente basear-nos naquilo através do qual esta substância se *manifesta aos nossos sentidos*, isto é, nas operações, fenômenos ou acidentes da substância. Neste sentido conhecemos a substância pelos acidentes.

C. *O acidente.* — Vejamos agora coisas tais como: o riso, o movimento, a tristeza, a alegria, a côr, etc., que eu distingo em Pedro e que fazem Pedro existir sob certo aspecto. Essas coisas são capazes de existir. Mas existem acaso da mesma maneira que a substância? Evidentemente não. Para existirem precisam pertencer a um outro ser já existente, * existem como alguma coisa de um ser ou de um sujeito já existente. Digamos, pois, que existem em *outra coisa diferente delas.* [147]

CONCLUSÃO XVI. *O acidente é uma natureza ou essência à qual convém existir em outra coisa.*

Por aqui se compreende muito bem que um acidente é de fato um ser, sem, todavia, existir como *um ser;* é essencialmente *de um ser, ens entis,* feito para existir ùnicamente como complemento ou acabamento de um ser. Assim, a palavra *ser* aplica-se ao acidente, porém em sentido secundário e indireto; e enquanto o ser, no sentido próprio da palavra é, do ponto de vista da existência, o sujeito de ação, de sorte que a nossa inteligência se dirige imediatamente e por si mesma ao sujeito de ação e à substância, ao que existe em si, é na realidade difícil para nós conceber perfeitamente o acidente; precisamos antes elaborar nossa idéia do ser, suavizá-la, sutilizá-la, submetê-la ao real, em suma, apreender por analogia com a substância o acidente, que a ela se opõe.

a) pelo simples fato de empregarmos o *substantivo* "o Acidente" corremos perigo de representar o acidente como uma substância, como um fragmento de substância ou uma substância diminuída. Entrando em jôgo a imaginação, consideramos então os acidentes e os "fenômenos" como fragmentos de matéria encaixados num suporte, como um revestimento de mosaico ou de marchetaria; aquêles que dão às palavras "acidente" ou "fenômeno" semelhantes interpretações imaginativas,

---

* *Já,* — senão de prioridade de tempo, pelo menos de prioridade de natureza.

ficam muito aquém da noção de acidente; na realidade concebem pseudo--substâncias e desde então é inútil tentar filosofar depois disto. É absolutamente necessário um esfôrço original da *inteligência* para elaborar a noção do ser.

b) *Os acidentes são algo de real e de realmente distinto da substância.*

É evidente que coisas tais como um ato de pensamento ou um movimento de emoção não podem confundir-se com nossa substância, pois essas coisas passam e mudam em nós, sem que nossa substância passe e mude, a qual, como tal e enquanto existimos, é imutável. Essas coisas, entretanto, são realidade que nos afetam intrìnsecamente. Portanto, são realmente distintas da substância na qual têm a existência ou, como se diz, à qual são "inerentes". Como vemos, há acidentes *contingentes* (isto é, que podem faltar ao sujeito) reais e realmente distintos da substância.

Mas, se a mudança, mostrando-nos que há em um sujeito coisas que passam, é para nós um meio de chegar à noção de acidente, de modo algum é caráter necessário de todo acidente. Há coisas que não podem faltar a um sujeito, sendo, entretanto, acidentes, sêres de acréscimo que completam a substância. Nossa inteligência, por exemplo, e nossa vontade são evidentemente algo de real em nós. Contudo, não podem confundir-se com nossa substância. (Pois temos um conceito distinto inteiramente exterior ao de substância,* o que seria impossível caso não diferissem desta por sua essência.[148] Portanto, a inteligência e a vontade são em nós coisas reais distintas de nossa substância — *acidentes* por conseguinte (pertencendo à categoria *qualidade*, como veremos mais tarde). Existem, pois, acidentes *necessários* (isto é, que não podem faltar ao sujeito) reais e realmente distintos da substância.

c) As diversas escolas que se opõem umas às outras a respeito do problema da substância podem ser representadas sumàriamente no seguinte quadro:

Filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás

Há tantas substâncias quantos são os indivíduos. Cada um dêles, por sua substância, tem o *ser primeiro;* há, porém, em cada um dêles acidentes reais e realmente distintos da substância.

Substancialistas

Não há acidentes reais e realmente distintos da substância, que é a única realidade. (Descartes, Leibniz e sobretudo Spinoza. — Panteístas alemães do século XIX.)

Fenomenistas

Não há substância; os acidentes que aparecem aos sentidos ou à consciência (fenômenos) são a única realidade. (Sensualistas inglêses. Escola neocriticista. Filosofia do vir-a-ser puro.)

---

* Concebemos distintamente a inteligência como *um poder de conhecimento que tem como objeto o ser;* a vontade como *um poder de apetição que tem como objeto o bem;* a substância como *uma natureza ou essência à qual convém existir em si.* Êsses três conceitos são completamente exteriores um ao outro.

Descartes negava a existência de acidentes reais e realmente distintos da substância; para êle a substância corpórea confundia-se com a extensão e a substância da alma com o próprio ato de pensar. Daí conduzia a Filosofia para onde inevitàvelmente teria de chegar: *ao panteísmo* (de fato, desde que não há acidentes distintos da substância, tôda substância *é sua ação* — perfeição que pertence a Deus sòmente — e o conceito da Substância identifica-se com o de Ser Absoluto ou de Deus, em quem, pois, tudo se confunde); ou então, para evitar o panteísmo, chega à *negação da substância*, procurando exorcizá-la e eliminá-la da inteligência humana.

Spinoza construiu sôbre os princípios cartesianos um monismo e um panteísmo absolutos, aos quais *Leibniz* tenta inùtilmente escapar, pretendendo substituir a única Substância spinozista por uma multidão infinita de substâncias individuais (mônadas), multiplicando, por assim dizer, o Deus de Spinoza em uma poeira infinita de deuses. — Conquanto rejeitem as noções de Substância para substituí-la pela de Vir-a-ser ou de Evolução, e façam da "coisa em si" um recanto do espírito que produziria o objeto e não mais um objeto que se impõe ao espírito, os metafísicos alemães sucessores de Kant (*Fichte, Schelling, Hegel*) podem enquadrar-se no *substancialismo panteístico*, nesse sentido de admitirem um único princípio que constituiria por seu desenvolvimento a matéria e a realidade de tôdas as coisas.

Do lado do fenomenismo, os *sensualistas* e *associacionistas* inglêses pretendem que os "estados de consciência" (sensações, emoções, idéias, etc.) são a única realidade que podemos atingir, e que querem explicar tudo em Psicologia pela "associação" dêsses estados entre si; os filósofos do vir-a-ser puro (*Bergson*, que vem coincidir com *Heráclito* vinte e cinco séculos depois) pretendem afirmar que nada há de estável nas coisas e que a mudança, sem sujeito que mude, é a única realidade. Em Psicologia êsses filósofos se opõem aos precedentes, enquanto substituem uma "corrente contínua de consciência" (*W. James*) por um "mosaico" ou uma "poeira" de estados de consciência. Mas todos são igualmente inimigos da noção de substância.

Kant (século XVIII) havia substituído a distinção da substância e dos acidentes nas coisas (substância e acidente igualmente cognoscíveis, a primeira pelos segundos)* pela oposição de dois mundos separados, o mundo das coisas tais quais são em si mesmas ("coisas em si", "números") e o mundo dos "fenômenos" fabricado por nosso espírito. Para êle, a coisa em si era inteiramente *incognoscível*, embora lhe afirmasse a existência. A esta coisa em si, procurada no sujeito, é que se filiarão os panteístas alemães do século XIX. *Renouvier* e os *neocriticistas* franceses afirmarão pelo contrário que a "coisa em si", que é a "substância", é não sòmente incognoscível mas absolutamente inexistente e que seu conceito é quimérico.

Os diversos filósofos fenomenistas de que acabamos de falar não vêem que na realidade o que êles destroem é o Acidente, não a Substância: o que denominam fenômenos a bem dizer é uma pseudo-substância pensada em um conceito indigno de si mesmo e contraditório, uma substância pulverizada ou liquefeita ou vazia de subsistência real: não é o Acidente, *ser de um ser*, mero complemento de ser e que pode ser concebido apenas correlativamente à substância. Não havendo jamais compreendido verdadeiramente a substância e denominando de fenômenos as pseudo-substâncias, é natural que se recusem a reconhecer uma outra substância além das pseudo-substâncias que êles imaginam.

---

* Ver pág. 132, *d*.

D. *Individualidade da substância.* — O ser primeiramente apreendido pela inteligência do ponto de vista da existência, isto é, a substância, é algo de *individual.* De fato a inteligência a apreende como individual, pois ela só apreende o ser das coisas por meio das sensações e das imagens, que nos apresentam as coisas nas condições da existência, apresentando-as em sua individualidade. Aliás só o que é inteiramente fechado e limitado em sua natureza, isto é, o que é individual, pode existir na realidade.

A Substância no sentido primeiro da palavra **(substantia prima)** é individual.

a) É certo que nossa inteligência não pode conhecer diretamente esta substância em sua individualidade; sabe apenas que, voltando-se para as imagens de onde tira suas idéias, esta substância é individual, mas não sabe *em que consiste* sua individualidade, e a substância de Pedro só lhe é mostrada diretamente por uma idéia universal. A substância de Pedro assim percebida, abstração feita de sua individualidade, nada mais é do que a natureza de Pedro considerada nas determinações que constituem a *essência* pròpriamente dita de Pedro. E uma vez que dizemos do *homem* que êle se move, ri, que tem inteligência e vontade, etc., como se diz (primeiramente e antes de tudo) de *Pedro* ou de *Paulo*, visto que, por conseguinte, a propriedade de se manter sob os acidentes, que pertence pròpriamente ao sujeito e a sua natureza individual, passa daí à natureza do sujeito desindividualizado pela abstração, chamaremos também de *substância,* — mas em sentido secundário, *substantia secunda,* — a natureza de Pedro apreendida, abstração feita de sua individualidade, isto é, a essência universal *homem* ou *humanidade.* Chamaremos, pelo contrário, substância no sentido primeiro, *substantia prima,* a substância individual.[149]

Substância no segundo sentido da palavra **(substantia secunda)** é universal.

b) Pelo que acabamos de dizer, vê-se que, considerando-se o ser primeiramente apreendido pela inteligência nas coisas materiais, esta se dirige

quer ao ser *individual*
quer ao *universal,*

conforme êste ser primeiramente apreendido é considerado

sob o ponto de vista da *existência*
ou sob o ponto de vista da *inteligibilidade.*

Relativamente à inteligibilidade, o ser primeiramente apreendido nas coisas pela inteligência é a *essência* pròpriamente dita que em si mesma não é individual, existindo no espírito em estado de universalidade; e é sòmente em sentido *impróprio* que a palavra *essência* se aplicará à essência individuada pela matéria individual (isto é, à *natureza individual*).

Em relação à existência, pelo contrário, o ser primeiramente apreendido nas coisas pela inteligência é a substância individual[150] e é sòmente em sentido *secundário* que a palavra *substância* se aplicará à natureza desindividualizada pela abstração (isto é, à essência pròpriamente dita).[151]

Lembremo-nos do que ficou dito acima* a respeito da natureza individual. Veremos imediatamente como convém agrupar[152] os diferentes conceitos que até agora encontramos:

c) *Per se, A se, In se* — Para definir a substância, recorremos à expressão de coisa à qual convém existir por si (*per se*) ou ainda em si (*in se*). É muito importante precisar com cuidado o sentido dessas expressões.

In se

Diz-se que uma coisa *existe em si* (*in se*) quando não existe como parte de um todo já existente, mas constitui o todo que existe. Assim Pedro existe em si.

Per se

Diz-se que uma coisa *existe por si* ou *em virtude de si* (*per se*) quando é em virtude de si mesma ou de sua própria natureza que é posta na existência (*pelas causas* de que depende, tratando-se de uma substância criada). Assim Pedro existe *per se*.[153]

Esta expressão *per se* é de uso muito freqüente em Filosofia. Significa sempre *em razão de si mesmo, em razão de sua própria essência* (*per suam essentiam*) — quer o atributo considerado faça parte da essência da coisa, ou derive necessàriamente como de seu princípio (neste caso *per se* opõe-se a *per accidens*),** quer se queira dizer simplesmente que o atributo considerado convém *imediatamente* à coisa que não o recebe através de outra coisa senão de sua própria essência (neste caso *per se* opõe-se a *per aliud*. Assim é que o sujeito de ação existe *per se* enquanto o acidente existe *per aliud*).

Contudo a expressão *per se* não significa "*em razão de si mesmo ou de sua própria natureza* COMO PRINCÍPIO ABSOLUTAMENTE PRIMEIRO, OU COMO RAZÃO COMPLETA E ÚLTIMA". É coisa totalmente diferente, que se exprime pela locução *a se*, de si ou por si (que se opõe *ab alio*). Aquilo que é *a se* evidentemente é *per se*, mas aquilo que é *per se* não é de modo algum *a se*. O que existe *a se* ou *de si*, possuindo em si mesmo

A se

TÔDA a razão de sua existência, é *incausado;* Deus e só *Êle* é de si, *a se*. As substâncias criadas, pelo contrário (sujeitos de ação criados), são causadas; existem *per se*, em razão de

---

* Ver pág. 124, *b*.

** Assim Pedro é *per se* vivo, inteligente, dotado da faculdade de rir; o artesão é *per se* um confeccionador de objetos. Mas Pedro é *per accidens* acometido de gripe ou herdeiro de uma grande fortuna, o artesão é *per accidens* celibatário ou casado, etc.

sua essência, mas não existem *a se*. Encerram na própria natureza tudo quanto é necessário para *receber* a existência, mas nada para desfrutar de uma existência *irrecebida*. São suficientes a si mesmas para existir precisamente *do ponto de vista* de não existirem como *algo de* outro ser; *absolutamente* falando, porém, não são de modo algum suficientes a si mesmas para existir. Aquilo que é *a se* não pode cessar de existir; aquilo que é *per se* sem ser *a se* pode perder a existência.

Note-se que a expressão *por si* pode provocar equívoco e significar ora *per se*, ora *a se*. Eis um perigo de confusão de que devemos estar prevenidos. Conviria antes empregar exclusivamente *de si* para traduzir *a se*, e *por si* ou *em razão de si* para traduzir *per se*. A distinção entre aquilo que existe *a se* e aquilo que existe *per se* é perfeitamente clara. Entretanto certos filósofos desconheceram-na, Spinoza sobretudo, que atribui a *asseidade* (*a-seitas*) a tôda substância (daí resultando imediatamente que há uma única substância e que tudo é Deus — monismo e panteísmo). De fato, quando Spinoza define a substância "aquilo que é em si e é concebido por si" entende na realidade, como prova o contexto:[154] *aquilo que necessita apenas de si mesmo absolutamente para ser e para ser concebido.* Descartes já havia definido a substância de maneira anfibológica *res quae ita exsistit ut nulla alia re indigent ad exsistendum.*[155]

* 52. O ATO E A POTÊNCIA. *A. Gênese dessas noções.* — Encarando o ser do ponto de vista da *inteligibilidade,* em seguida do ponto de vista da *existência,* vimos que o objeto primeiramente apreendido pela inteligência, o ser no sentido primeiro da palavra, é no primeiro caso o que se chama a *essência* e no segundo o que se chama a *substância.*

Consideremos agora o ser das coisas (tomando a palavra *ser* no seu sentido mais geral e mais indeterminado), do ponto de vista da AÇÃO, em relação à maneira pela qual as coisas *se comportam* na realidade, ou, se quisermos, em relação ao que fazem as coisas. Segundo êste novo ponto de vista, aparecerá um terceiro sentido primeiro da palavra *ser.*

O princípio de identidade.

1. Qual é a primeira *verdade* apreendida pela inteligência, assim que formou a noção do ser? Basta que ela considere esta noção para perceber imediatamente que *aquilo que é, é* (princípio de identidade) ou então que *aquilo que é não pode deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto* (princípio de não-contradição). Quer dizer que cada coisa é o que ela é, que é sòmente o que é, e que é tudo o que ela é.

O fato da mudança

Mas, então, que fazem as coisas? Qual é o primeiro *fato* de experiência apreendido pelos sentidos e pela consciência? As coisas *mudam.* A flecha voa, o animal corre, sob a ação do fogo o que é frio torna-se quente, o alimento torna-se carne, o que vive morre, e a cada primavera aquilo que não existia vem à existência. Em que con-

siste êste grande fato da *mudança* ou movimento? Cada um o sabe por experiência, embora a noção de mudança seja, como tôdas as noções primeiras, muito difícil de ser explicada cientìficamente. Digamos que onde há mudança há *passagem* (passagem de um ser a outro ser ou de uma maneira de ser para outra maneira de ser). E para que haja passagem é mister que haja alguma coisa que passe, alguma coisa que sofra a mudança, ou melhor, um sujeito que deixe de ser aqui ou isto (*terminus a quo,* a flecha sôbre o arco, — o alimento — o germe), para ser lá ou aquilo (*terminus ad quem,* a flecha no objetivo, a carne, a planta).

Não há mudança sem sujeito que seja mudado e que seja isto ou aquilo antes de mudar,* em outros têrmos, o ser vem antes da mudança.

Com efeito, se disséssemos que a mudança vem antes do ser, e que há mudança, sem um sujeito que se mude e que seja isto ou aquilo antes de mudar, negaríamos o princípio de identidade, chegando ao absurdo. Assim procedendo ou continuaríamos a confiar na idéia de ser, mas admitindo então que há mudança sem um sujeito que existe antes de mudar, ou que a mudança vem antes do ser, o que equivale a dizer que aquilo que não existe muda, o que é absurdo; ou então abandonaríamos a idéia de ser como falsa, pretendendo-se que em lugar de pensar *ser* é preciso pensar *mudança,* o que levaria a rejeitar como falso, com a idéia de ser, o princípio de identidade que a êle está ligado, julgando-se que o pensamento é enganador por natureza, o que é igualmente absurdo.

É absolutamente necessário manter que o ser vem antes da mudança e que não há mudança sem um sujeito que mude e que seja isto ou aquilo antes de mudar: ou, como dizem os filósofos, não há movimento sem um sujeito que seja movido.

Aparente incompatibilidade de um e outro

2. Deixemos agora de lado a experiência e qualquer representação sensível, para tentarmos considerar a mudança *com nossa inteligência* e, por conseguinte, em função do *ser,* objeto formal dessa mesma inteligência. E perguntemo-nos como ou a que título o têrmo antigo pode tornar-se assim o têrmo nôvo? Será por ser isto ou aquilo, será

segundo AQUILO QUE É

que o têrmo antigo se torna o têrmo novo? Mas o têrmo antigo é sòmente aquilo que é, e já é tudo aquilo que é; por isso, êle não tem de vir-a-ser, já é.

Será, pois, enquanto não é isto ou aquilo, será

---

* Assim na mudança substancial a *matéria-prima,* que não é *um ser* mas ser no estado potencial, é o *sujeito* que é mudado e que constitui tal corpo, tal ser, por sua união com tal forma substancial, antes de constituir outro corpo, por sua união com outra forma substancial.

segundo O QUE ÊLE NÃO É

que o têrmo antigo se torna o têrmo novo? Mas, considerado segundo o que não é, não é absolutamente nada, é o puro nada, não pode ser aquilo de onde provém o têrmo novo; não pode vir-a-ser, não é absolutamente.

Assim sendo, o têrmo antigo não pode vir-a-ser o têrmo novo — quer seja tomado segundo aquilo que êle é ou segundo aquilo que não é; em outras palavras, o ser novo, têrmo da mudança, não pode vir nem do ser, que já é, nem do nada, que não é coisa alguma. A mudança, portanto, é impossível, como queria Parmênides? É preciso negar, como êle, a evidência sensível, que nos prova a realidade da mudança?

resolvida pela noção de potência

3. Não. Contudo é necessário elaborar e aprofundar nossa idéia do ser. É claro que, na análise precedente, omitimos alguma coisa. O têrmo antigo já é tudo o que êle é, mas ainda não é tudo o que *pode ser;* ainda não é isto ou aquilo que poderá vir-a-ser, mas tem com que ser, êle *pode sê-lo.* Entre ser e não ser, há, pois,

PODER SER.

Não é considerado segundo o que êle é, nem segundo o que não é, mas é considerado segundo o que *pode ser,* que o têrmo antigo se torna o têrmo novo.

A flecha ESTÁ *aqui* (no arco, por exemplo) e é apenas isto, do ponto de vista daquilo que ela é pura e simplesmente, mas PODE ESTAR *lá* (no alvo, por exemplo), pois tem em si capacidade de estar lá. O pão É pão, é apenas isto, não é carne, quanto ao que êle é no sentido puro e simples da palavra *ser,* ou de modo plenamente realizado, mas PODE deixar de ser pão, tornando-se carne, tem em si o necessário para sofrer esta mudança sob a ação de determinadas causas.

B. *A potência.* — As coisas, portanto, não estão fechadas e lacradas no que são e no que não são. Enquanto estão aqui e não estão ali, enquanto são isto e não são aquilo, têm neste mesmo instante o *poder* de estar ali e de não estar mais aqui, de ser aquilo e de não ser isto. Mas, enquanto estão aqui e são isto, êste poder que nelas existe permanece simples poder, e não se manifesta.

Êsse *poder* que existe nelas é, *como tal,* algo *de real.* Eis um homem adormecido. Não está vendo, nem falando, nem andando; será cego, mudo, paralítico? Não, êle *pode* realmente ver, andar, falar; enquanto não fala conserva o poder de falar, tem isto em si; ao passo que não pode tornar-se naturalmente árvore ou pássaro. — Eis uma bolinha em repouso:

está imóvel (não movida). Será imutável? Não, ela *pode* realmente se mover; enquanto não se move guarda o poder de ser posta em movimento, tem isto em si mesma; entretanto não existe nela, naturalmente, o poder de atravessar uma parede. Poder ser não é *ser* no sentido pleno e primeiro desta palavra; mas poder ser sem ainda ser não é *não ser absolutamente; poder ser,* tomado exatamente como tal, não é redutível, nem a não ser, nem a ser pura e simplesmente, é algo de original e *sui generis* que a Filosofia deve reconhecer: enquanto podem precisamente ser isto ou aquilo que não são, as coisas são, de um modo inferior.

Estamos diante duma coisa que não merece o nome de ser, à qual só podemos dar êste nome secundàriamente, impròpriamente, e por bem dizer à maneira de esmola, embora seja real. É o que os filósofos denominam *potência* ou *potencialidade.*

Evitemos qualquer equívoco sôbre êste têrmo *potência.* Não se trata aqui da "potência" em que se pensa quando se fala que um ser é *potente*; não se trata de potência ativa, de uma potência de fazer ou de operar, a qual, considerada pelo menos enquanto ativa, é totalmente o contrário da potência a que nos referimos; é *ato* e não potência. A potência de que falamos é puramente *passiva,* simples capacidade real de ser ou de vir-a-ser. A cêra está *em potência* para receber a impressão do sinete; a água está *em potência* para ser gêlo ou vapor.

As potências ativas (as faculdades da alma, por exemplo) merecem também esta denominação de *potência,* mas ùnicamente enquanto não estão ou podem não estar agindo atualmente: enquanto são meras capacidades reais de agir ou de operar.

C. *O ato.* — Mas, visto que poder ser, embora não sendo nada, não é ser no sentido pleno e primeiro da palavra, como denominaremos, por oposição à potência, o ser no sentido pleno e primeiro da palavra? Os filósofos chamam-no *ato.*

Aqui mais uma vez é necessário evitar qualquer equívoco: não se trata de modo algum, pelo menos, primeiramente e principalmente, do "ato" no sentido vulgar da palavra, do ato de fazer ou de agir, isto é, *da ação* ou *da operação*: a ação ou a operação é sem dúvida ato, ser em ato, mas é o que chamamos de ato *segundo* (*actus operationis*). Antes de agir é preciso ser. E o ato *primeiro* é o ato de ser (*actus existentiae*) e de ser isto ou aquilo (*actus essentiae*). Assim, um corpo é luminoso em ato, mesmo quando não iluminasse nenhum outro. A argila, uma vez modelada, é estátua em ato, a água a 0° é gêlo em ato; desde o momento que um ser é efetivamente isto ou aquilo, e antes de tudo, desde o momento que existe, está em ato.

Digamos: *o ato* é o próprio ser no sentido próprio da palavra quanto à plenitude assim significada, ou ainda o aca-

bado, o determinado ou o perfeito como tal; quanto à *potência*, é o determinável, o acabável ou perfectível como tal, não é um ser, mas capacidade real de ser.

Livremo-nos de querer pensar nas noções de ato e de potência *com a imaginação*. Só podem ser pensadas pela inteligência. Sobretudo não vamos conceber a potência como qualquer ser em ato que nós imaginamos mais ou menos leve, vago e inerte que esconderíamos na coisa. A potência não é de modo algum representável em si mesma, não é, nem uma mola, nem um órgão dissimulado na coisa, nem uma determinação predelineada como uma estátua que fôsse desenhada de antemão pelas veias do mármore no interior do bloco, nem um ato interrompido ou impedido como um esfôrço ou uma pressão que absorvesse a resistência de um obstáculo. Ela não é *absolutamente nada feito ou se fazendo, absolutamente nada em ato*, não pode ser concebida *em si mesma* (porque então seria concebida como algo de determinado), não pode ser concebida senão *pelo ato* (*isto* ou *aquilo*), com o qual se relaciona, como o simples *poder ser isto* ou *aquilo*.

CONCLUSÃO XVII. *O* SER, *considerado em relação à plenitude e à perfeição que esta palavra significa, divide-se em* SER PRÒPRIAMENTE DITO *ou* ATO *e* CAPACIDADE DE SER *ou* POTÊNCIA.

Natureza da mudança.

Vemos agora como se deve compreender a mudança: o têrmo novo não provém nem do ser em ato, nem do nada. mas do ser em potência, isto é, do têrmo antigo enquanto está em potência; ou então, a ação da causa eficiente tira (*"faz sair"*) da potência do sujeito a determinação (a *"forma"*) que faltava ao têrmo antigo e que caracteriza o têrmo novo, como a ação do fogo tira da potência da água (a água está fria; mas *pode* ser quente) a determinação (calor de tal intensidade) que a caracteriza no têrmo da mudança. A mudança é a passagem da potência ao ato, ou mais exatamente, segundo uma definição que teremos de considerar mais tarde, é o ato de uma coisa em potência considerada precisamente enquanto está em potência: *actus exsistentis in potentia prout in potentia.*

D. *Ato e potência nas coisas.* — Pelo que acabamos de dizer, tôdas as coisas *mutáveis*, sob qualquer ponto de vista, são *compostas*, como se vê, de *potência* e de *ato*. Sòmente Deus, sendo absolutamente imutável, é puro de tôda potencialidade: sendo o Ser mesmo subsistente ou a Plenitude do ser, não pode vir-a-ser nada, não há perfeição que não possua, que já não seja, é o *Ato puro*.

Tôdas as outras coisas, pelo contrário, têm um ser demasiado pobre e fraco para englobarem de uma só vez tudo quanto possam ser; para cada uma delas há como que uma imensa

margem de possibilidades abertas, mas que realizam apenas fragmentos, — com a condição de mudarem.

a) Desde já podemos notar que êste conceito obscuro e misterioso de matéria-prima que encontramos ao aprofundar a noção de natureza individual, é o de *pura potência* na ordem substancial, que *pode ser* qualquer corpo e que por si só não *é* nenhum. É o princípio puramente potencial que por sua união com um princípio atual ("forma substancial") constitui esta ou aquela substância corpórea e que é o *sujeito* das mudanças *substanciais.*

b) A potência e o ato participam de todo ser criado e se encontram tanto na ordem da substância como na ordem dos acidentes. Em outras palavras, são objetos de pensamento *transcendentais,* como o próprio ser, isto é, objetos de pensamento que ultrapassam ou transcendem todo o limite de gênero ou de categoria, e que impregnam tôdas as coisas (criadas). A *substância* das coisas corpóreas é *composta de potência* (matéria-prima) e *de ato* (forma substancial). A substância das coisas incorpóreas (espíritos puros) não é composta, é *puramente ato, do ponto de vista daquilo que constitui a natureza ou a essência.* Mas, por isso, não é ato puro (quanto aos espíritos puros criados), pois essa substância (*essência substancial*) é potência em relação àquilo que é o ato último de tôda realidade (*actualitas omnis formae*), isto é, em relação à *existência*: os espíritos puros criados não existem em virtude de si mesmos, *a se,* podem não existir.

Observemos além disso que todo *acidente* (a brancura, a fôrça, a virtude, etc.) é um ato ("forma acidental") que determina o sujeito, e que às vêzes está em potência relativamente às determinações ulteriores. A inteligência, por exemplo, é um acidente (uma "forma acidental"), cujo sujeito é a alma, estando em potência em relação a êste ou àquele ato de pensamento.

Verificamos que tôdas as noções que até agora encontramos podem ser agrupadas da seguinte maneira:

c) Depois disto, basta considerar as noções de potência e ato para ver imediatamente a verdade dos seguintes axiomas que convém formular desde já, pois os empregaremos muitas vêzes:

I. *A potência não pode existir em estado puro, isto é, sem nenhum ato.* Isto é evidente, pois a existência é um ato: só pode, portanto, estar em potência em sêres que também estejam em ato.*

II. *Nada é levado da potência ao ato, senão por um ser em ato.* De fato é impossível que aquilo que está em potência, isto é, aquilo que pode ter uma determinação ou uma perfeição mas não a tem, dê a si mesmo o que lhe falta enquanto não o tem, isto é, enquanto está em potência.

III. *O ato vem antes da potência.* Conseqüência do axioma precedente.**

IV. *A potência é essencialmente relativa ao ato e é para o ato* (*potentia dicitur ad actum*). De fato, é ùnicamente em relação ao ato que a potência pode ser concebida (é sòmente em relação a *ser branco* que podemos conceber *poder ser branco*); e é ùnicamente também para a determinação ou acabamento que é como tal o determin*ável* e termin*ável*.

V. *O ato e a potência estão na mesma linha,* isto é, ambos na linha da substância ou na linha do acidente. É evidente que todo ato que *completa* e *especifica* ao mesmo tempo uma potência deve ser da mesma ordem que esta. É o que se dá com a ação de pensar, por exemplo, que está na ordem do acidente como a própria faculdade de onde emana, e que está em potência para esta ação.

VI. *Tôda coisa age na medida em que está em ato.* A ação, não há dúvida, é um ato (*actus operationis*) que é pôsto no ser pelo sujeito de onde dimana, e que supõe por conseqüência (axioma II) que êste está em ato na mesma medida em que o faz dimanar dêle. Diz-se em sentido semelhante que a ação ou a operação é a manifestação do ser, *operatio seguitur esse.*

VII. *De dois sêres em ato não pode resultar alguma coisa de uno por si.* Denomina-se "uno por si" (*unum per se*) por oposição a "uno por acidente", uma coisa que constitui *um só ser* e não uma *reunião de sêres,* ou ainda, uma coisa que é uma *em virtude da própria natureza pela qual existe.* Assim, um organismo vivo é alguma coisa de uno por si, enquanto que uma máquina ou uma casa é alguma coisa de uno por acidente.***

---

* Assim a *matéria-prima* não pode existir *sòzinha* sem esta ou aquela forma substancial que a atue. — Do mesmo modo a *essência* é em relação ao ato de existir uma potência realmente distinta dêsse ato, mas *atual* por êle.

** Êste axioma nos dá a *razão* metafísica da verdade enunciada acima: o ser vem antes do vir-a-ser ou da mudança. (Assim é, absolutamente falando. Mas na ordem da causalidade material, a potência vem antes do ato, o vir-a-ser vem antes do ser, o germe vem antes da árvore. — Mas o próprio germe supõe a árvore que o produziu, e antes de tudo a atualidade da Causa primeira.)

*** Suprimi a unidade da máquina e da casa e destruireis sem dúvida a máquina ou a casa; mas não destruireis as naturezas (ou as substâncias) que lá existem (ferro, aço, tijolos, etc.). Suprimi, porém, a unidade de um organismo vivo e destruireis a própria natureza (ou a substância) que lá existe.

Desde então, é evidente que dois sêres *em ato*, constituindo como tais *dois* sêres, só poderão constituir, se forem unidos, uma reunião de sêres, ou qualquer coisa de uno por acidente.*

d) A respeito da questão do Ato e da Potência, encontramos ainda a divisão dos filósofos em três grandes escolas: a escola de Aristóteles e de Santo Tomás ensina a distinção da potência do ato, e a prioridade do ato sôbre a potência; a realidade do movimento e do vir-a-ser, mas a prioridade do ser sôbre o movimento. Prova assim que entre Deus (Ato puro) e tôdas as outras coisas (compostas de potência e de ato) há uma diferença absoluta e infinita.

O intelectualismo exagerado (Parmênides, Spinoza, Hegel) recusa-se a admitir a potência, porque é uma noção por si mesma obscura. Daí, tudo aquilo que é, é puramente ato, ou ato puro; é preciso negar o movimento (Parmênides) ou identificar os contrários (Hegel), e as criaturas possuem a mesma natureza que Deus (*panteísmo*).

O antiintelectualismo (Heráclito, Bergson) rejeita igualmente a distinção da potência e do ato, mas porque a noção de ser lhe parece falsa. Daí, o Vir-a-ser ou a mudança pura substituem o ser; não há mais Ato puro, e Deus, apesar de tudo, possui a mesma natureza que as coisas (*panteísmo*).

Intelectualismo moderado
(escola de Aristóteles e de Santo Tomás)

Potência e ato nas coisas. Deus ou o Ato puro é absolutamente distinto das coisas.

Intelectualismo exagerado

Não há *potência* nas coisas. Tudo é absorvido seja no ser puro, seja na Contradição que faz o Vir-a-ser, e as coisas se confundem com Deus.

Antiintelectualismo

Não existe *ato* nem ser. Tudo é absorvido na mudança ou Vir-a-ser, puro, e Deus confunde-se ou está em continuação com as coisas.

e) *"Material* e *formal"*, *"Virtual* e *formal* (ou *atual*)", *"Implícito* e *explícito"*, *"Em ato vivido e em ato significado"*. — A estas noções sôbre a potência e o ato ligam-se algumas expressões filosóficas, cujo sentido convém explicar.

α) Acabamos de ver o que significam os dois têrmos correlativos

"EM POTÊNCIA" e "EM ATO".

O mármore, antes de ser trabalhado é estátua em potência; torna-se estátua em ato uma vez que o escultor lhe deu a forma.

"Em potência e em ato"

β) Das expressões "em potência" e "em ato" precisamos aproximar as expressões

"material" e "formal".

"MATERIAL" e "FORMAL",

---

* Êste axioma desempenha um papel importante na filosofia natural e especialmente na Psicologia. Dêsse modo a concepção cartesiana, por exemplo, que faz da alma e do corpo *duas substâncias completas* cada uma à parte, é incapaz de explicar a unidade substancial do ser humano, porque duas substâncias completas são dois *sêres em ato*.

que aparecem tantas vêzes em Filosofia. Estas expressões são tiradas da Filosofia natural (Cosmologia), que mostra que tôda substância corpórea é composta de dois princípios: a *matéria-prima* (pura potência de ordem substancial) e a *forma substancial* ou *ato primeiro.**

Da Filosofia natural, os têrmos *material* e *formal* emigraram para tôdas as partes da Filosofia, para designar, por analogia, de um lado, tudo aquilo que, indeterminado e potencial em si mesmo, desempenha o papel de *sujeito* que recebe uma determinação; de outro lado, tudo aquilo que tem por si uma função determinante, atualizante, especificadora, ou ainda tudo aquilo que é tomado *sob certa determinação, sob um ponto ou um dado título.* Assim é que se distingue, como vimos acima,** o *objeto material* e o *objeto formal* de uma virtude, de uma ciência ou de uma faculdade. Daí em particular a distinção entre a maneira *material* e a maneira *formal* de se exprimir. Fala-se *materialmente* quando não se tomam as coisas de que se fala sob as próprias determinações que significam as palavras empregadas; fala-se *formalmente* quando se considera nas coisas de que se fala não tanto o sujeito que recebe essas determinações, mas as próprias determinações, e a fina aresta e a linha pura que nêle traçam. Esta distinção é muito importante: com efeito, o filósofo deve ter sempre em mira falar *formalmente* e além do mais muitas proposições são verdadeiras *formaliter loquendo,* quando seriam errôneas *materialiter loquendo,* e inversamente. Proposições tais como:

"tudo aquilo que é, bom" é (enquanto é),

"o bem comum prima sempre sôbre o bem individual" (tomando-se "bem comum" de uma maneira formal, caso da união da alma a Deus, isto é, ao bem comum transcendendo tôdas as criaturas: supera tudo o mais),

"é necessário sempre obedecer aos superiores" (enquanto são superiores, isto é, enquanto não ordenam nada de contrário às ordens de um superior mais elevado),

"há homens naturalmente escravos" (tomando-se "escravo" formalmente, isto é, significando "destinado ao trabalho manual ou servil"),

"tôda virtude é estável" (considerando-se ùnicamente sua natureza de virtude),

"a ciência é infalível" (enquanto ciência),

são proposições verdadeiras *formalmente falando,* mas seriam errôneas se fôssem compreendidas materialmente.

Inversamente, proposições tais como:
"êste quadro é a Adoração dos magos",
"êste livro é a doutrina de Pitágoras",
"a palavra foi dada ao homem para dissimular seu pensamento",
"a filosofia é orgulhosa",
"a constituição inglêsa é boa porque é ilógica",

só serão verdadeiras de certo modo e se forem compreendidas *materialmente.*[156]

"Virtual" e "formal" ou "atual".

γ) Note-se bem a distinção entre o têrmo "em potência" e o têrmo

"VIRTUAL",

que significam coisas totalmente diferentes.[157] Diz-se que uma coisa qualquer é *virtual* ou que existe virtualmente, quando ela se acha con-

---

* Ver págs. 98-99.

** Ver pág. 58, texto menor.

tida em outra mais elevada, não com seu ser ou sua determinação (sua formalidade) própria, mas sob um outro ser ou uma outra determinação (uma outra formalidade), de sorte que ela se acha aí segundo a *virtude* ou o grau de perfeição que ela comporta, mas não

"FORMALMENTE" ou "ATUALMENTE".

Assim sendo, não é porque o ser onde se encontra está *em potência* em relação a ela, mas porque está em ato de maneira mais elevada. Sua elevação, por assim dizer, é um obstáculo que impede a coisa que êle contém virtualmente de estar aí com sua determinação (sua formalidade) própria e menos alta.

Dêste modo, as perfeições de tôdas as coisas corpóreas existem virtualmente em Deus; as conclusões existem virtualmente no princípio; vidas parciais existem virtualmente na vida do organismo.

"Implícito" e "explícito".

δ) Observe-se depois disto que a oposição entre "IMPLÍCITO" e "EXPLÍCITO" é coisa diversa da oposição entre "virtual" e "formal" (ou "atual"). Uma coisa contida *implìcitamente* em outra pode existir nela *formalmente* ou *atualmente*, e não virtualmente: mas acha-se aí de maneira confusa, envolvida, ou oculta, como uma flor escondida e encerrada no botão. Nesta verdade: "Pedro é homem" está contida implìcitamente esta outra verdade: "Pedro é um animal racional".

ε) Finalmente, uma coisa dada de maneira formal e explícita pode ainda ser denominada *em ato* de duas maneiras diversas. Consideremos, por exemplo, um homem que corre a tôda velocidade perseguido por inimigos. Que faz êle? Se respondo: *está fugindo*, designo aquilo que faz

"EM ATO SIGNIFICADO" (*in actu signato*)

"Em ato vivido" e "em ato significado".

(aquilo que faz em destaque ou de modo declarado, pela intenção de sua vontade). — Se respondo: *acelera seu ritmo respiratório*, designo aquilo que faz

"EM ATO VIVIDO" apenas (*in acta exercito*).

Suponhamos um homem que lê Ronsard, Lamartine e Victor Hugo, para observar o número de vêzes que êles empregam as palavras *amar* e *querer*. Êste homem naturalmente lê os poetas, e os lê formàlmente e explìcitamente, mas será exatamente isto, *aquilo que faz*, considerando-se o que cai sob a direção mesma da vontade? Não, observando o que êle visa quando lê êsses poetas, chegamos à conclusão que está preparando um trabalho de crítica literária "estilométrica". Dizemos que lê os poetas *efetivamente* ou *em ato vivido*, mas que, em *ato significado* ou *expressamente*, prepara o trabalho em questão.

Suponhamos que disséssemos: *"lilia agri non laborant neque nent"*, pensando ùnicamente no sentido dessa frase, — o que conhecemos então "em ato significado", são *os lírios dos campos* que se nos apresentam como *nem trabalhando nem fiando*. — Contudo, ao mesmo tempo conhecemos "em ato vivido" *o nominativo plural lilia* — que conheceremos por sua vez "em ato significado" se voltarmos pela reflexão à frase em questão para analisá-la do ponto de vista gramatical.

De modo que a expressão "em ato significado" (*in actu signato*) se aplica às coisas às quais se dirigem a inteligência ou vontade quando formam o objeto de um conceito de inteligência ou de uma intenção da vontade especialmente constituídas a propósito delas, e são dêste modo apresentadas ao espírito ou postas na realidade sob o mesmo aspecto ou sob a razão expressa pelo nome. Quando, pelo contrário,

são apresentadas ao espírito ou postas na realidade a propósito de outra coisa e sem serem visadas, diz-se que estão aí sòmente "em ato vivido ou efetuado" (*in actu exercito*).

§ 3. *Teodicéia*

53. A Metafísica estuda o ser enquanto ser; mas por isso mesmo deve estudar a causa do ser: eis a razão por que a sua parte mais elevada, que é por assim dizer a sua coroa, tem por objeto Aquêle que é o próprio Ser subsistente. Chamam a esta parte da Metafísica *Teologia natural* (ciência de Deus enquanto êle é acessível à razão natural, ou ainda enquanto é causa das coisas e autor da ordem natural); chamam-na também, desde Leibniz, pelo nome muito mal escolhido de *Teodicéia*.

Problemas da Teologia natural, ou Metafísica do próprio Ser subsistente.

Leibniz em sua *Teodicéia* (1710) tentou defender a Providência divina contra os ataques dos cépticos (de Bayle principalmente). Êste nome de *teodicéia* (etimològicamente "justificação de Deus") foi em seguida empregado para designar a parte da Filosofia que tem Deus por objeto. Entretanto êste nome é duplamente mal escolhido: primeiramente, porque a Providência de Deus não tem necessidade de ser "justificada" pelos filósofos; em seguida, porque as questões que tratam da Providência e do problema do mal não são as únicas nem as mais importantes de que a teologia natural tenha de ocupar-se.

As primeiras questões que a Teologia natural tem que discutir são evidentemente aquelas que dizem respeito à própria existência de Deus.

Com efeito, a existência de Deus não é *imediatamente*, e antes de todo movimento discursivo do espírito, evidente para nós, como acreditavam Malebranche e os *Ontologistas;* é em virtude da operação intelectual, que é a operação mais fundamentalmente própria do homem, é em virtude do *raciocínio* que ela se torna evidente para nós; e o raciocínio, para elevar-se até ela, não deve apoiar-se sôbre a simples *idéia* ou *noção* do Ser perfeito ("argumento ontológico" de Santo Anselmo e de Descartes), deve apoiar-se sôbre *realidades* invencìvelmente comprovadas. Santo Tomás, resumindo tôda a tradição antiga, demonstra por cinco vias diferentes como esta conclusão: Deus existe, impõe-se à razão humana com necessidade absoluta. Há, no mundo, movimento ou mudança, — sêres e acontecimentos recentemente produzidos, — coisas que são e que podem deixar de ser, — coisas distribuídas de acôrdo com diversos graus de perfeição e em que esta perfeição, que consiste em ser, é mais ou menos limitada, obumbrada, misturada de imperfeição, — naturezas não inteligentes orien-

tadas para um alvo ou um fim, como nos mostra não só a ordem complexa do universo ou a disposição estrutural dos organismos vivos, mas até a simples ordem de um agente qualquer à sua ação específica. Para dar a razão dêstes fatos diversos, é preciso — por ser absolutamente necessário, para não cairmos em absurdo, determo-nos numa *primeira* razão de ser, — admitir definitivamente uma causa que mova sem ser movida, que cause sem ser causada, que seja sem poder deixar de ser, na qual se encontre em estado puro a própria perfeição de que participam mais ou menos as coisas, e cuja inteligência seja afinal o fundamento supremo das naturezas e o princípio primeiro das coisas. Tal causa é o que chamamos Deus; ela é o Ato puro, ela é de si (*a se*), por outras palavras o próprio ser é a sua natureza ou sua essência, ela é o próprio Ser subsistente, *Aquêle que é*. Êste raciocínio, que leva o filósofo até as mais altas verdades da Metafísica, impõe-se ao senso comum do modo mais simples; e isto porque é, na verdade, o ato mais fundamentalmente natural da razão humana, de sorte que, para destruí-lo, seria preciso destruir a própria razão e os seus princípios primeiros (princípios de identidade ou de não contradição, de razão de ser, de causalidade), e que o espírito só pode escolher, como tão bem nos mostra a história da filosofia, entre os dois ramos desta alternativa: "o verdadeiro Deus ou o absurdo radical". [158]

A Teodicéia deve também estabelecer o modo de conhecimento pelo qual Deus é por nós conhecido, e, em seguida, estudar a natureza e as perfeições de Deus, especialmente sua Unidade, Simplicidade, Imutabilidade, que se deduzem imediatamente desta perfeição de *ser de si* (asseidade), a qual caracteriza antes e tudo o Ato puro, e que manifestam do modo mais claro que êle é absolutamente e por essência distinto do mundo; as suas relações com o mundo, sua ciência, a sua ação criadora e motriz; enfim os problemas que têm relação com a presciência divina dos acontecimentos contingentes e dos atos livres do homem, e aquêles a que dá origem a existência do mal no universo.

A escola de Aristóteles e de Santo Tomás ensina que Deus é conhecido, pela razão natural, por um conhecimento *analógico*, que nos permite ver no espelho das coisas criadas as perfeições divinas (ser, unidade, bondade, inteligência, amor, etc.), sem pôr entre Deus e as coisas nenhuma unidade de natureza, nenhuma medida comum, nenhuma proporção, nenhuma espécie de mistura ou de confusão. Esta doutrina opõe-se a dois erros contrários: o êrro dos *agnósticos*, que colocam o ser divino fora do alcance de nossa inteligência, declarando Deus incognos-

cível à razão (cépticos; fenomenistas; positivistas como Comte e Spencer, sobretudo a escola de Kant); e o êrro dos *panteístas*, que confundem o ser divino com o ser das coisas (Parmênides, Heráclito, Estóicos, Spinoza, metafísicos alemães depois de Lessing e Kant; modernistas e "imanentistas").

Filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás

Deus é conhecido por analogia e é absolutamente distinto das coisas.

Panteísmo	*Agnosticismo*
Deus confundido com as coisas.	Deus incognoscível.

SEÇÃO III

FILOSOFIA PRÁTICA

54. As ciências práticas têm em vista conhecer, não por conhecer, mas para obter por meio de alguma ação o bem do homem (bem que não é o puro ato de conhecer a verdade). Mas podemos entender o *bem do homem* de dois modos diversos; pode tratar-se de

TAIS OU TAIS BENS PARTICULARES

e pode tratar-se do bem que é, por si só,

O BEM

do homem, e do qual depende, como se costuma dizer, o *sentido da vida* humana.

§ 1. *Filosofia do "Fazer"*

55. Entre as diversas "ciências práticas" que se ocupam do bem do homem do primeiro ponto de vista (do ponto de vista de tais ou tais bens particulares e não do bem puro e simples da vida humana), nenhuma, como já tivemos ocasião de indicar,* é *filosofia*: com efeito nenhuma visa regular a ação do homem em relação *à causa mais elevada* da ordem prática, isto é (pois que, na ordem prática, é o alvo ou o fim procurado que tem razão de causa ou de princípio), em relação ao Fim último (Bem absoluto do homem).

Estas "ciências práticas" também, não são verdadeiras ciências pròpriamente ditas, porque não procedem de maneira

* Ver pág. 88, *a*.

demonstrativa, resolvendo as conclusões em seus princípios. São mais artes do que ciências; e entram diretamente na grande categoria da Arte, não na da Ciência.

Qual é, portanto, o caráter essencial da Arte tomado em tôda a sua generalidade? É dirigir uma *obra a ser feita*, de sorte que ela seja fabricada, amoldada ou disposta como deve ser, e dêsse modo assegurar a perfeição ou a bondade, não do homem que age, mas da própria coisa ou da obra feita pelo homem. É dêsse modo que a arte pertence à ordem *prática*: regrando uma *obra a ser produzida*, não em relação ao uso que devemos fazer do nosso livre arbítrio, mas em relação à maneira pela qual a obra como tal e em si mesma deve ser executada. Digamos que a arte concerne àquilo que é para ser *feito* (ou, como se costuma dizer, o *factibile*, ποιητόν).

Êste aspecto formal de *obra a ser feita* encontra-se sobretudo realizado nas obras materiais produzidas ou preparadas pelo homem (*factibile* pròpriamente dito). Todavia, por extensão, podemos encontrá-lo também em obras puramente espirituais; nesse caso ultrapassa a esfera do prático como tal, enquanto *prático* se opõe a *especulativo* e se relaciona com *outra ação que não é o puro conhecer*: é assim que pode existir obra a ser feita na ordem puramente especulativa (um raciocínio, uma proposição são obras, mas obras da razão especulativa, e que existem artes, como a Lógica, que são *artes especulativas*).

Mas só poderíamos estabelecer uma teoria geral da Arte e da

OBRA A SER FEITA

colocando-nos no ponto de vista dos conceitos e dos princípios mais universais e mais elevados do conhecimento humano: tal teoria recai, portanto, no domínio da Filosofia.

Filosofia da obra a ser feita ou Filosofia da Arte.

A parte da Filosofia assim delimitada é realmente *prática*, pois que visa a *obra a ser feita* e tende a regrar do alto disciplinas práticas. Todavia, sendo uma ciência pròpriamente dita, não pode ser *essencialmente prática;* permanece essencialmente especulativa pelo seu objeto e modo de proceder e, além disso, permanece extremamente distanciada da própria operação: com efeito, não sòmente fica estranha à *aplicação* das regras artísticas à obra particular que vai ser produzida, mas ainda as regras que ela dá são excessivamente gerais para serem imediatamente *aplicáveis* a esta obra e para merecerem o nome de regras artísticas pròpriamente ditas; é, portanto, *prática* apenas *de modo impróprio e muito imperfeito.*

Só as diversas artes (disciplinas *essencialmente práticas*) possuem regras suficientemente determinadas para serem imediatamente aplicáveis à obra particular que deve ser executada; e sòmente a elas, cumpre aplicar estas regras. E até mesmo, excetuando-se as belas artes (cujo objeto, a Beleza, é universal e imaterial e, por conseguinte, permite à Filosofia exercer, embora muito por alto, o seu ofício de suprema reguladora), as outras artes, não possuindo nada de universal que possa cair sob a consideração da Filosofia, a não ser que sejam artes, escapam, quase inteiramente, a tôda regulação proveniente da Filosofia.

Problemas da filosofia da Arte.

Para caracterizar exatamente esta parte da Filosofia, seria preciso chamá-la de filosofia do "fazer"; chamá-la-emos simplesmente *filosofia da Arte.*[159] Devemos indagar desde logo em que consiste a arte, se ela é, como ensina Santo Tomás, uma virtude do intelecto prático, e como se distingue ao mesmo tempo das virtudes especulativas (inteligência dos princípios, ciência, sabedoria), e das virtudes morais, principalmente da prudência; em seguida, como é preciso dividir a arte e classificar as diversas artes; enfim, quais são os princípios supremos e as condições próprias, — mas sòmente da ordem mais geral e elevada, — das artes que têm por objeto a beleza (belas-artes) e que por isso ocupam um lugar transcendental entre as outras artes.

§ 2. *Filosofia do "Agir"*

56. Quanto à ciência prática que visa alcançar o puro e simples Bem do homem, ela constitui a *Moral* ou *Ética.* Como tem por objeto próprio, não a perfeição das *obras* preparadas e produzidas pelo homem, mas a bondade ou a perfeição do próprio homem que age ou do *uso* que êste faz livremente de suas faculdades, ela é pròpriamente a ciência do

"AGIR",

a ciência dos *atos humanos* (como se costuma dizer do *agibile,* ou do πρακτόν, isto é, do livre uso, enquanto livre, de nossas faculdades).

A Ética é *prática* tanto quanto uma verdadeira ciência pròpriamente dita pode ser prática, pois dá a conhecer não sòmente as regras supremas aplicáveis de muito longe como também as regras próximas aplicáveis ao ato particular a ser cumprido.

Contudo esta ciência visa, ao mesmo tempo, não tal ou tal fim secundário, mas o Fim supremo (o Bem absoluto do homem), isto é, a mais elevada causa da ordem prática: é, portanto, uma *filosofia.* É pura e simplesmente a *Filosofia prática.*

OBSERVAÇÃO. — Se a Ética é prática tanto quanto o pode ser uma verdadeira ciência pròpriamente dita, não se deve por isso pensar que ela seja *essencialmente prática* (ciência alguma *vere et proprie dicta* é *essencialmente prática*), nem que ela seja suficiente para levar o homem a agir retamente. Com efeito, ela dá as regras próximas *aplicáveis* aos casos particulares, mas é incapaz de fazer com que as apliquemos sempre como deve ser nos casos particulares,[160] evitando as dificuldades provenientes de nossas paixões e a complexidade das circunstâncias materiais. Portanto permanece essencialmente especulativa pelo seu objeto formal (atos humanos a *serem conhecidos*) e pelo seu modo de proceder (que consiste em resolver as verdades em seus princípios, não em mover para a ação), e é ainda impròpriamente prática.[161] Para que o homem opere bem na ordem do "agir", a ciência moral deve ser acompanhada da virtude de *prudência* que, se dela nos servirmos, nos faz *julgar* sempre e bem o ato a se cumprir, e *querer* sem desfalecimento aquilo que assim foi julgado bom.

Por outro lado, a Ética só fornece as regras da conduta humana na ordem natural, e em relação ao Fim último do homem *tal qual seria se o homem tivesse por fim uma beatitude natural.* Ora, tendo de fato o homem, como fim último, um fim sobrenatural (Deus possuído não pelo conhecimento imperfeito da razão humana como tal, mas pela visão beatífica e deificante da essência divina) e devendo os seus atos ser regrados em relação a êste fim sobrenatural e de maneira a conduzi-lo a êsse fim, a Ética ou Moral filosófica é evidentemente *insuficiente para ensinar-lhe tudo o que deve saber para bem agir.* Deve ser completada e superelevada pelos ensinamentos da revelação.

Problemas da Ética.

A palavra *prática*, aplicada à Ética, não significa apenas "que tem por fim outra ação que não é a de só conhecer" (neste sentido, "prático", quer se trate da arte, quer da moral, opõe-se a "especulativo"); significa também, num sentido mais estrito, "que se refere ao "Agir" (o πρακτόν, domínio próprio da ciência e das virtudes morais, opõe-se então ao ποιητόν, domínio próprio da Arte).

57. A questão capital, que antes de tudo deve ser respondida pela *Filosofia prática*, é, evidentemente, a questão de saber

EM QUE CONSISTE

(do ponto de vista da ordem natural) o fim último ou

O BEM ABSOLUTO DO HOMEM.

Depois disso é preciso que ela estude

OS ATOS

pelos quais o homem se dirige para o seu fim último ou dêle se afasta, examiná-los primeiramente em sua natureza e em seu mecanismo íntimo, depois naquilo que faz a sua *moralidade,* isto é, no que os torna *bons* ou *maus;* é preciso que estude em si mesmas

A REGRA SUPREMA

dêstes atos (daí as questões relativas à lei eterna e à lei natural), e

SUA REGRA IMEDIATA

(daí as questões relativas à consciência); é mister que estude também

OS PRINCÍPIOS INTRÍNSECOS

de onde procedem êsses atos, isto é, as virtudes morais e os vícios.

Todavia, sendo a Ética uma ciência prática, não deve ficar só nestas considerações universais, deve descer até a determinação mais particular dos atos humanos e de suas regras; daí a obrigação que lhe cabe de estudar de modo mais pormenorizado as regras que ordenam a conduta do homem, primeiramente no que concerne

AO SEU PRÓPRIO BEM,

em seguida no que concerne

AO BEM DE OUTREM

(e por conseguinte a virtude de justiça).

Esta última consideração introduz muitas questões de grande importância, que competem àquilo que chamamos *Direito natural,* e que tratam em primeiro lugar do que o homem deve

A DEUS

(questão da religião natural),* em segundo lugar daquilo que deve

AOS OUTROS HOMENS;

aqui entram os problemas que dizem respeito aos homens

TOMADOS INDIVIDUALMENTE

(direito individual, questão da propriedade, por exemplo) e os que dizem respeito aos homens

* Isto é, da religião tal qual seria, abstração feita da ordem sobrenatural à qual foi o homem realmente elevado.

TOMADOS COMO MEMBROS
de um todo natural, cujo bem comum os indivíduos devem servir, — família e sociedade política (direito social).

a) Aristóteles subdividia a ciência dos costumes ou do *agir* humano (Ética no sentido lato da palavra) em três partes: ciência dos atos do homem como indivíduo, ou *Ética* (no sentido estrito), ciência dos atos do homem como membro da sociedade doméstica, ou *Economia;* ciência dos atos do homem como membro da cidade (sociedade civil), ou *Política*.[162]

b) Em relação ao problema capital da Moral, — problema do Fim último do homem, — podemos de novo encontrar, pela última vez, a divisão sumária das escolas filosóficas em três grupos.

A escola de Aristóteles e de Santo Tomás ensina que tôda a vida moral depende da tendência para o soberano Bem do homem ou para a Beatitude, e que o objeto em que consiste esta beatitude é Deus. — Deus que devemos amar não para nós mas para êle (por ser êle nosso fim *último*, isto é, fim querido e amado por si mesmo e por nenhum outro).

As escolas que ordenam os atos humanos ao prazer (*hedonismo*, Aristipo, Epicuro) ou ao útil (*utilitarismo*, Bentham, Stuart Mill), ou ao Estado (Hegel e "sociologistas" contemporâneos), ou à Humanidade (Augusto Comte), ou ao Progresso (Spencer) ou à Simpatia (escola escocesa) ou à Piedade (Schopenhauer) ou à produção do Super-Homem (Nietzsche), determinam como fim último do homem qualquer coisa de criado, e assim o rebaixam a um nível inferior a êle próprio.

As escolas que pretendem que a Virtude (estóicos, Spinoza) ou o Dever (Kant) se basta a si mesmo, ou porque a Virtude é a própria Beatitude, ou porque a busca da Beatitude ofende a Moralidade, designam como fim último do homem o próprio homem, e dêsse modo, embora parecendo divinizar o ser humano, na realidade o abaixam para nível inferior a êle próprio, como as escolas precedentes; pois a sua grandeza de homem é ter por único fim o Bem incriado.

Filosofia tomista (Moral da Beatitude ou do Soberano Bem)

O homem é ordenado a um fim último que não é êle mesmo; êste Fim último é Deus.

Sistemas de moral que degradam o homem

O homem é ordenado a um Fim último que não é êle mesmo e êste Fim último é algo de criado (hedonismo, epicurismo, utilitarismo, etc.).

Sistemas de moral que divinizam o homem

O homem não é ordenado a nenhum outro Fim último que não seja êle mesmo, ou porque sua própria virtude é seu Fim último (estoicismo), ou porque sua própria bondade não depende de nenhum Bem para o qual seria êle feito (kantismo).

c) Assim, tratando-se de cada um dos grandes problemas da Filosofia, a doutrina de Aristóteles e de Santo Tomás, comparada com as outras doutrinas, aparece como um cume entre dois erros opostos. Êste é um novo sinal de verdade a ser acrescentado aos outros que já tivemos ocasião de enumerar.*

Com efeito, a verdade não poderia encontrar-se em uma filosofia que, por *mediocridade*, ocupa o meio entre erros contrários e cai abaixo dos mesmos, isto é, constitui-se de empréstimos feitos a um e outro, equilibrando-os um pelo outro e misturando-os depois de efetuar uma escolha sem luz (*ecletismo*); mas deve ela encontrar-se em uma filosofia que, por *superioridade*, ocupa o meio entre erros contrários, dominando-os, de sorte que êstes aparecem como fragmentos caídos, destacados de sua unidade. Pois está claro que, sendo verdadeira, esta filosofia deve ver claramente aquilo que o êrro vê apenas de maneira parcial e partidária e deve, dêsse modo, julgar e salvar, pelos seus próprios princípios e pela sua própria luz, a verdade que um êrro pode comportar sem, entretanto, saber discernir.

* Ver págs. 58-59.

CONCLUSÃO

58. A Filosofia divide-se, portanto, em três grandes partes: Lógica, Filosofia especulativa e Filosofia prática; ou ainda, se contarmos as subdivisões destas três partes, divide-se em sete partes principais: Lógica Menor, Lógica Maior; Filosofia das Matemáticas, Filosofia da Natureza, Metafísica; Filosofia da Arte e Moral. É essa a ordem que seguiremos neste curso e que podemos resumir no quadro seguinte:

I LÓGICA	*Lógica menor* ou *"formal"*:	as Regras do Raciocínio	
	2. *Lógica maior* ou *"material"*:	A Matéria do Raciocínio	
II FILOSOFIA ESPECULATIVA	3. *Filosofia das Matemáticas*:	a Quantidade	*Cosmologia*
	4. *Filosofia da Natureza*	o Mundo material	*Cosmologia*
		o Homem	*Psicologia*
	5. *Metafísica*	a Verdade	*Crítica*
		o ser em geral	*Ontologia*
		o Ser *a se*	*Teodicéia*
III FILOSOFIA PRÁTICA	6. *Filosofia da Arte*: o "Fazer".		
	7. *Ética ou Moral*: o "Agir".		

A divisão da filosofia em filosofia especulativa e filosofia prática tem relação, não com a *especificação* das diversas ciências filosóficas, mas com o *fim* para o qual elas são ordenadas. Se o fim procurado é só o *conhecer*, temos a *filosofia especulativa;* se o fim procurado é o bem do homem, temos a *filosofia prática.*[163]

Do ponto de vista da *especificação* das ciências filosóficas,[164] a Ética, que trata das virtudes morais do homem[165] e que tem por objeto formar o *"agir" humano*, e a Filosofia da Arte, que trata das virtudes

intelectuais práticas do homem e que tem por objeto formal o *"fazer" humano*, são partes da ciência do homem, a qual pertence à Filosofia natural (participando ao mesmo tempo da Metafísica). Dêste ponto de vista devem-se considerar como ciências filosóficas, *especìficamente distintas*, sòmente a Lógica, a Metafísica, a Filosofia da Natureza, — e a Filosofia das Matemáticas, se pelo menos não se reduzir esta parte da filosofia à Metafísica ou à Filosofia da Natureza.

APÊNDICE

INDICAÇÕES PRÁTICAS

I

Num curso de Filosofia com a duração total de oito a nove meses, a presente *Introdução geral* pode ser distribuída em 21 lições, do seguinte modo:

		Págs.
I.	Primeira noção de Filosofia. — O pensamento filosófico antes da Filosofia pròpriamente dita (Ns. 1 a 6. — O n.º 5 será omitido, tornando-se objeto de simples leitura)	15 a 29
II.	Os primeiros Sábios da Grécia. — Os Jônios. — Os Itálicos (Ns. 7 a 10)	29 a 37
III.	Os Eleatas. — A Sofística e Sócrates (Ns. 11 a 14)	37 a 44
IV.	Os Socráticos Menores. — Platão (Ns. 15 a 18)	45 a 50
V.	Aristóteles. — *A philosophia perennis* (Ns. 19 a 23)	50 a 59
VI.	Definição da Filosofia. — A Filosofia e as ciências particulares (Ns. 24 e 25)	59 a 64
VII.	A Filosofia e as ciências particulares (fim). — A Filosofia e a Teologia (Ns. 25 e 26)	64 a 75
VIII.	A Filosofia e o Senso comum. — O Método da Filosofia (Ns. 27 e 28)	75 a 81
IX.	As grandes partes da Filosofia (Ns. 29 a 31)	86 a 90
X.	Os problemas da Lógica (Ns. 32 a 37)	91 a 97
XI.	Os problemas da Filosofia das Matemáticas, da Filosofia Natural e da Psicologia (Ns. 38 a 43)	97 a 106
XII.	Os problemas da Crítica (Ns. 44 a 48)	106 a 112
XIII.	Os problemas da Ontologia. — A Essência (Números 49 e 50)	112 a 122
XIV.	A Essência (fim). (N.º 50)	122 a 127
XV.	A Substância e o Acidente (N.º 51)	127 a 132
XVI.	A Substância e o Acidente (fim)	132 a 137
XVII.	O Ato e a Potência (N.º 52)	137 a 141
XVIII.	O Ato e a Potência (fim)	141 a 147
XIX.	Os problemas da Teodicéia (N.º 53)	147 a 149
XX.	Os problemas da Filosofia da Arte e os problemas da Moral (Ns. 54 a 57)	149 a 152
XXI.	Divisão geral da Filosofia (N.º 58). Revisão das lições precedentes	152 a 157

II

As partes impressas em caracteres menores sendo mais difíceis ou menos necessárias, certos parágrafos poderão, à vontade do professor e de acôrdo com a fôrça da classe, fazer parte da lição e os outros poderão ser objeto de simples leitura. Apesar da particular importância das questões tratadas nos ns. 50, 51 e 52 poder-se-á, desde que a classe seja muito fraca, reduzir os ns. 50 e 51 ao enunciado das proposições XII, XIII, XIV, XV e XVI, que serão ilustradas com alguns exemplos, e passar no n.º 52 todos os parágrafos escritos em texto menor.

III

RESUMOS. — Seria desejável que os próprios alunos redigissem o resumo de cada lição, o que os obrigaria a um trabalho pessoal dos mais úteis. Todavia, dada a sobrecarga dos programas, é difícil exigir-lhes êsse resumo, visto que não se pode contar com mais de uma hora ou hora e meia consagrada à lição de filosofia, lapso de tempo suficientemente justo para assimilar a filosofia de modo conveniente.

Redigimos, portanto, um *resumo* independente, de que o aluno poderá servir-se cômodamente para aprender suas lições. Esta disposição* pareceu-nos preferível à que se costuma fazer, colocando o resumo no fim do volume ou do capítulo. Permite ao aluno ter o resumo à vista enquanto lê as páginas correspondentes do manual e estuda a sua lição; além disso, facilitará muito o trabalho de revisão.

O aluno deverá saber de *cor* a parte do resumo correspondente a cada lição.

IV

DISSERTAÇÕES. — Não haveria grande vantagem em dar certos temas de dissertação ("Qual é o objeto da filosofia?" "Distinguir a ciência positiva e a filosofia", etc.) correspondendo a questões demasiado gerais, tratadas nesta *Introdução*. e com as quais os alunos não estão ainda suficientemente familiarizados. Acreditamos que seria melhor, durante as primeiras semanas, habituar os alunos a construir um *plano detalhado*, com divisões e subdivisões claramente marcadas, sôbre

---

* Esta distinção nos foi sugerida pelo nosso colega M. Jeanjean, professor de Psicologia Pedagógica no Instituto Católico de Paris, a quem agradecemos aqui os seus úteis conselhos.

certos assuntos que os seus estudos precedentes ou a simples reflexão natural lhes permitem tratar com mais facilidade, por exemplo, sôbre alguns dos temas seguintes:

— Na sua opinião, quais são as vantagens da cultura científica e da cultura literária, do ponto de vista da formação do espírito?

— Lamartine tinha razão em condenar as fábulas de La Fontaine por exercerem influência perniciosa na educação moral das crianças?

— Papel da razão e da sensibilidade na criação poética.

— Será preciso dizer com Rousseau que o progresso das ciências e das artes acarreta necessàriamente a corrupção dos costumes?

— Explicar e discutir estas duas fórmulas: "É preciso dirigir-se para a verdade com tôda a sua alma", "É preciso evitar, em matéria intelectual, tôda preocupação moral".

— Descartes teve razão em dizer: "É o bom senso a coisa do mundo mais bem partilhada"?

— Comentar e discutir esta definição de Wund: "O espírito é uma coisa que raciocina".

— Classificar os vários sentidos em que Pascal emprega a palavra *coração* e procurar tornar preciso neste ponto o pensamento. (Para esta dissertação poder-se-ia recorrer ao *índice* de uma boa edição de Pascal.)

— Que pensa da pena de morte?

— De que elementos se compõe a idéia da igualdade de todos os homens? E que sentidos diferentes esta idéia comporta?

— Da sinceridade. Seus graus. Podemos mentir a nós mesmos?

— O duelo.

Exercício igualmente muito útil seria exigido dos alunos se lhes fôsse pedido o resumo do capítulo de uma obra filosófica indicada, e que marcassem neste, cuidadosamente, as suas principais articulações, distinguindo-lhe o plano.

V

LEITURAS. — Seria conveniente que ao estudo da *Introdução à Filosofia* correspondessem leituras de ordem geral, próprias para despertar o espírito para as preocupações especulativas. São muitas as listas que podem ser propostas. A título de exemplo indicaremos os trabalhos seguintes:

XENOFONTE: *As memoráveis.*

PLATÃO: *Apologia de Sócrates.*

Criton
[*Fédon*]
Eutidemo
[*Górgias*]

ARISTÓTELES: [*Ética a Nicômaco*, particularmente os livros I, IV, V, VIII, IX ou X]

[*Política*, particularmente livros I, III, IV ou V]
[*Poética*]

BOSSUET: **Connaissance de Dieu et de soi-même.*

PASCAL: *Pensées et Opuscules.*

J. DE MAISTRE: *Les soirées de Saint-Pétersbourg.*

Le Pape.
Considérations sur la France.

BLANC DE SAINT BONNET: *La Douleur.*

ERNEST HELLO: *L'Homme.*

La Philosophie et l'athéisme.

OLLÉ-LAPRUNE: **Le Prix de la vie.*

La Philosophie et le temps présent.

MGR. D'HULST: **Mélanges philosophiques.*

Nouveaux mélanges philosophiques.

A.-D. SERTILLANGES: *Les Sources de la croyance en Dieu.*

A vida intelectual.

M. GRABMANN: *Saint Thomas d'Aquin.*

— Marcamos com asterisco as obras que nos parecem mais importantes do ponto de vista da iniciação à filosofia. Colocamos entre colchêtes aquelas cuja leitura é mais difícil.

FIM DA INTRODUÇÃO GERAL

NOTAS

1. R. P. ED. HUGON, O. P., Professor no Colégio Angélico, *Cursus philosophiae thomisticae*, 6 volumes, Lethielleux, 1903.

2. R. P. JOSEPH GREDT, O. S. B., *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 volumes, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1909.

3. R. P. PAUL GÉNY, Professor da Universidade Gregoriana, *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, Paris, Beauchesne, 1913.

4. Op. cit., pág. 12. No prefácio de sua Lógica (4.ª ed., 1905), o cardeal Mercier escrevia que, a seu ver, a ordem de ensino, para quem deseja permanecer fiel ao espírito peripatético deve ser a seguinte: Introdução à Filosofia, Cosmologia, Psicologia, Criteriologia, Ontologia, Teodicéia, Lógica, Moral, História da Filosofia. É essa a ordem que adotamos, salvo no que concerne à Lógica, a qual deve, segundo nos parece, constituir a primeira parte do curso de filosofia e, portanto, vir imediatamente após a Introdução, em conformidade com o ensinamento de Santo Tomás e com a tradição escolástica.

A ordem de ensino que iremos seguir (Introdução geral à Filosofia, Lógica, Filosofia natural e Psicologia, Crítica, Ontologia, Teodicéia, Moral) concorda com a do *cursus* do P. Hugon, com a única diferença que êste último inclui a Crítica na Lógica Maior e encaminha, para a Teodicéia e a Moral, ao estudo direto de Santo Tomás. Concorda igualmente com a ordem dos *Elementa* do P. Gredt. Mas desenvolvemos muito mais a Introdução do que fizeram êstes autores.

5. Nos notáveis estudos que citamos acima, o P. Gény propõe cindir a Metafísica em quatro partes, constituindo as duas primeiras uma *introdução à filosofia real*, e devendo vir logo depois da Lógica, podendo as duas outras, pelo contrário, "sem inconveniente e na verdade com sérias vantagens, retomar o seu antigo lugar, entre a Psicologia e a Teologia natural" (op. cit., pág. 102). A solução que propomos parece-nos que oferece as mesmas vantagens, além dessa de não desmembrar o tratado do ser enquanto ser, e de iniciar os alunos, desde o princípio, nas noções fundamentais que êles terão necessidade de conhecer para estudar com proveito a própria Lógica (sobretudo a Lógica Maior).

6. CÍCERO, *Tuscul.*, V. 8: cf. DIÓGENES LAÉRCIO, I, 12.

7. ARISTÓTELES, *Metaph.*, livro I, c. II, 982 b. Comentário de Santo Tomás, Lição III, Cf. *de Veritate*, q. 7, a. 7.

8. Cf. P. LEMONNEER, O. P. (segundo Schmidt), *La Révélation primitive et les données actuelles de la science*. Paris, Lecoffre, 1914.

9. Ao tratar sumàriamente das grandes religiões arianas, tivemos não sòmente que isolar por abstração nestas religiões o aspecto intelectual que interessa ao filósofo, mas ainda simplificar e esquema-

tizar consideràvelmente doutrinas cuja complexidade imensa e instável (sobretudo no caso do bramanismo e do budismo), a imprecisão e por vêzes a incoerência desanimam o historiador. Acrescentemos que as interpretações do pensamento oriental que nos fornecem nossos eruditos, permanecem ainda conjeturais e, no que concerne à filosofia, devem ser verossìmilmente muitas vêzes bem inadequadas.

10. A palavra *panteísmo* é uma palavra relativamente recente, introduzida no vocabulário filosófico por Toland, no século XVIII. Mas a coisa que ela designa é tão antiga como os primeiros erros filosóficos.

Para que uma doutrina seja, com tôda a justiça, qualificada de panteísta, não é necessário que declare formalmente que Deus e as coisas não fazem senão um (neste sentido bem poucos panteístas se confessam como tais). Basta que as afirmações, por ela assentadas, sejam lògicamente inconciliáveis com a distinção absoluta entre Deus e as coisas.

Esta observação é particularmente importante no que concerne às filosofias orientais, das quais o panteísmo é o pecado comum. Com efeito, êsse panteísmo provém do *próprio modo de pensar* que elas empregam e que parece consistir, antes de tudo, no uso de *conceitos análogos* (que se realizam diversamente em coisas diferentes) *como se existissem tais quais fora do espírito*, como se por conseguinte houvesse coisas que permanecessem *as mesmas* enquanto se tornam *essencialmente outras*, em "planos" diferentes do real. É assim que Atman é ao mesmo tempo Princípio supremo do universo, superior a tôda multiplicidade e o princípio constitutivo e distintivo de cada personalidade.*

Êste modo de pensar — que encontramos também mais ou menos acentuado em tôdas as doutrinas de tendência "teosófica" — permite, *em aparência*, escapar à censura de panteísmo, pois que, graças à contradição básica que êle comporta, permite afirmar diversidades essenciais entre têrmos que, lògicamente, deveriam ser identificados. Mas, precisamente porque tais afirmações são apenas possíveis graças a uma contradição de fundo, implica *na realidade* um panteísmo inextirpável.

11. Nesse modo de ver poder-se-ia dizer que o pensamento hinduísta oferece um exemplo eminente de puro intelectualismo metafísico. Considerando as coisas ùnicamente do ponto de vista da especulação intelectual e da ordem universal e não do ponto de vista da retidão da vontade humana e dessa ordem particular que é a ordem do homem para o seu fim último, tal pensamento quase chega a obliterar a noção do bem e do mal *moral*, e a moral que comporta consiste sobretudo numa purificação metafísica orientada exclusivamente para um certo ideal de conhecimento intelectual.

Encontramos tendência análoga em tôdas as doutrinas que, por intelectualismo exagerado, confundem a ordem moral com a ordem metafísica (confusão patente na *Ética* de Spinoza, por exemplo) e que, não compreendendo que Deus é não sòmente o *provisor universalis* da criação mas também o *provisor particularis* da vida moral,** pretendem finalmente elevar-se acima da distinção do bem e do mal e negar a existência do mal moral.

12. Tal é, pelo menos, a interpretação corrente da metempsicose. Não é inverossímil que esta interpretação seja uma tradução popular

---

* Como os escolásticos, mas por motivos diferentes, os hindus distinguiam a *personalidade* (que é, para nós, a substância espiritual da alma) da *individualidade material* (que provém das disposições do corpo).

** Cf. SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.*, 1.ª q. 103, a. 8, com o com. de Cajetano.

de uma doutrina menos grosseira, segundo a qual todo ser passaria por uma série indefinida de estados ou de ciclos de existência, devendo cada ciclo ser percorrido uma só vez e a existência terrestre sendo apenas um estado particular entre os demais. A idéia das *reencarnações* sucessivas teria então origem numa deformação bastante inepta dessa teoria, que se teria degradado, especialmente ao passar para o Ocidente (embora se possa indagar se no começo os Pitagóricos e os Órficos não compreendiam sobretudo a transmigração das almas, num sentido simbólico).

Poderia ser também que, pelo contrário, a teoria em questão fôsse uma sábia interpretação elaborada pelos metafísicos hindus, baseada numa crença popular na transmigração.

13. Ver nota 11 e nota ***, pág. 24.

14. Kanada atribui, aliás, a êstes átomos *qualidades* reais, em razão das quais se realiza sua união. Notemos que o bramanismo, que repugna ao atomismo, admite cinco elementos (o *éter* formando o quinto elemento); o budismo, pelo contrário, tendo acolhido o atomismo, admite apenas quatro elementos.

15. Em todo caso, a história dos chineses tem relações muito mais estreitas com a dos arianos do que com a dos semitas, seja qual fôr a raça a que convém ligá-los. Eis por que tratamos da filosofia dos chineses na presente seção.

16. Ensinava a existência de um único Deus — Shang-ti — pessoal, inteligente, distinto do mundo. Sublime Soberano dos povos; ensinava também a imaterialidade e a imortalidade da alma humana — e até mesmo oferecia às almas dos antepassados os mesmos sacrifícios e as mesmas honras que costumava oferecer aos bons Espíritos protetores dos homens.

17. Segundo tôdas as aparências, o Céu (*Tien*) era antigamente apenas o sinônimo metafórico do Sublime Soberano (*Shang-ti*).

18. Raimundo Lulo, em suas tentativas de álgebra ideográfica, procederá de maneira análoga.

19. Ver nota 10.

20. Acrescentemos que, no século XII de nossa era, Tchou-Hi, que foi tido, errôneamente, ao que parece, como um materialista, formulou uma doutrina ligando-a à tradição de Lao-Tseu, que se tornou no ensino chinês uma espécie de filosofia oficial; nessa doutrina explica a constituição das coisas por uma dualidade de princípios (*li* e *ki*) que não deixa de lembrar a dualidade da forma e da matéria de Aristóteles e dos Alexandrinos.

21. Aristóteles, *de Anima*, I, 5, 411 a 7.

22. *Plac. philos.*, V, 19, 1. Dox. 430, 15.

23. Ps. Plut., *Strom.* fr. 2, Dox. 579, 17.

24. Plut., *Symp.*, Quaest. VIII, 579, 17.

25. *Metaph.*, IV, 5, 1010 a 13.

26. *Phys.*, I, 2, 185 b 19.

27. Com o seu mestre Leucipo. — Leucipo e Demócrito teriam sofrido a influência do filósofo indiano Kanada? Pode-se antes crer numa coincidência devida a uma semelhança de preocupações intelectuais (sobretudo se é verdade que Kanada, cuja cronologia é muito incerta, seja contemporâneo de Demócrito ou mesmo posterior a êle).

Em geral, não parece que o pensamento oriental tenha jamais agido sôbre o pensamento grego, para *ensiná-lo*, no sentido próprio dêste têrmo, nem para transmitir-lhe tal ou tal sistema em particular. Que tenha, pelo contrário, agido sôbre os gregos, excitando-os à reflexão e fornecendo-lhes materiais intelectuais (que sòmente êles conseguiram tratar

cientìficamente), isto ressalta claramente dêsse único fato que a filosofia grega nasceu nas regiões do mundo helênico em contacto com o Oriente.

28. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, I, 4, 187 a 26. SIMPLICIUS, *Phys.*, 155, 23.

29. *Metaph.*, I, 3, 984 b 18.

30. Nesta sociedade reinava obediência *absoluta*, mesmo em matéria intelectual. É na sociedade pitagórica e não nas escolas da Idade Média cristã que tudo se inclinava ante o *Magister dixit*, αὐτός ἔφα·

31. Como observa Gomperz, "os gregos asiáticos e uma parte da nação hindu, antes de Pitágoras deixar a sua pátria jônica, já obedeciam ao mesmo senhor, ao fundador do império persa, a Ciro". (*Les Penseurs de la Grèce*, I. v.)

De modo mais geral parece que foi por meio da escola pitagórica que certas concepções e certas maneiras de pensar próprias do Oriente penetraram primeiramente na Grécia, para passar do pitagorismo ao platonismo e ao neoplatonismo, e daí, enriquecidas de novos elementos, à gnose e à corrente mais ou menos oculta das metafísicas heterodoxas. — Ver nota 12.

32. SIMPLÍCIO, *Phys.*, 732, 30 D. — Nietzsche, a quem o pensamento da "volta eterna das coisas" atormentava e desesperava, recebera da filosofia grega esta singular idéia.

33. *Metaph.*, I, 5, 896 a. — *De Coelo*, II, 13, 293 a.

34. SIMPLICINO, *Phys.*, 144, 25-145 23 (DIELS, frag. 8, 22).

35. ARISTÓTELES, *Phys.*, I, 3.

36. Para Critias, por exemplo, a crença nos deuses era a invenção de um hábil estadista desejoso de manter os cidadãos na obediência, encobrindo a verdade com ficções.

37. Foi Protágoras quem quis "submeter à razão" os gêneros dos nomes: assim μῆνις (a cólera) deveria, segundo êle, tornar-se masculino, πὴληζ (o capacete) igualmente, etc.

38. Lembremos por exemplo a famosa discussão que, em conseqüência dum assassínio casual acontecido num jôgo, Protágoras sustentou com Péricles, quando se tratava de saber quem merecia ser punido: o organizador do jôgo, o jogador desastrado ou o próprio dardo.

39. *Magn. Moral.*, VII, 8. Cf. *Eth.*, VII, 1.

40. Questão à qual êle próprio parecia responder de modo bastante obscuro.

41. Cf. STO. TOMÁS, *Sum. Theol.*, I, q. 117, a. 1.

42. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, XI, 4 1078 b 17-32.

43. Mesmo Parmênides só se elevou à noção metafísica do Ser fixando seu olhar sôbre o mundo corpóreo.

44. Lib. II, 362 A.

45. "Plato habuit malum modum docendi; omnia enim figurate dicit et per symbola, intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba." STO. TOMÁS, in I *de Anima*, VIII.

46. Eis o motivo por que decidimos terminar em Aristóteles êste esbôço preliminar da história da filosofia ou, mais acertadamente, da história da *formação* da filosofia. A história da filosofia antiga posterior a Aristóteles e a história da filosofia moderna serão resumidas no último fascículo dêste Manual.

47. E antes de tudo na inteligência divina, como precisarão os escolásticos, delimitando exatamente o devido lugar do *exemplarismo* platônico.

48. Cf. Sto. Tomás, *Coment. sôbre a Metaf. de Aristóteles*, lib. I, lect. 10, n.º 158 (ed. Cathala).

49. *Metaph.*, lib. I, c. IX, 992 a 25 — 992 b 10

50. *Metaph.*, lib. XII, c. VII, 1072 b; IX, 1074 b. 35.

51. *Ibid.*, lib. XII, c. X, 1076 a.

52. Alexandre, *Comment. in Metaph.*, ad 1045 a 36.

53. Descartes muito bem o declara em seu *Discurso sôbre o Método*: "Não há tanta perfeição nas obras compostas de várias partes desiguais e feitas por vários mestres, como naquela em que um só trabalhou".

Mas não tinha razão: 1.º, em crer que lhe cabia, a êle mesmo, fundar a filosofia, não tendo a antiguidade sabido desobrigar-se de tal obra; 2.º, em pensar que só êle era capaz — se pelo menos não lhe houvessem faltado o tempo e as experiências — não sòmente de fundar, mas também de perfazer a ciência; 3.º, em rejeitar com desprêzo todo o esfôrço das gerações precedentes e da tradição humana, enquanto que Aristóteles não conseguiu ser bem sucedido em sua obra, senão consultando, discutindo e analisando o pensamento de seus antecessores e aproveitando de todo o labor humano antes dêle acumulado.

54. Atribuíram muitas vêzes a Aristóteles certos erros cometidos pelos seus discípulos ou seus comentadores, particularmente a respeito da alma humana e a respeito da Ciência e da Causalidade divinas. Todavia, um atento exame de seus textos demonstra que o filósofo, quando declara que o *intelecto é separado*, quer apenas dizer que êle é "separado" *da matéria* e não da *própria alma* (cf. Com. de Santo Tomás *in* III *de Anima*, 4 e 5), e, por conseguinte, não negou, como se diz muitas vêzes, a imortalidade pessoal da alma humana (cf. igualmente *Metaph.*, XII, 3, 1070 a 26). — Nem tampouco ensinou que Deus não é causa eficiente do mundo e não move o mundo senão a título de fim ou de bem desejado. O texto da *Metaph.*, XII, 7, significa sòmente que Deus move a título de causa final ou de objeto de amor o espírito que move o primeiro céu; êle não diz que Deus *só pode agir* a título de causa final e que não fêz as coisas. Pelo contrário, está ensinado no livro II da Metafísica (1, 993 b 28) que os corpos celestes dependem da causa primeira não sòmente quanto ao seu movimento, mas também quanto ao seu próprio ser. (Cf. *Metaph.*, VI, 1, 1026 b 17. Cf. igualmente o trecho de Alexandre citado acima no texto, em que a causalidade eficiente de Deus na doutrina de Aristóteles é admiràvelmente esclarecida.) Quanto ao texto (*Metaph.*, XII, 9) em que Aristóteles, procurando determinar qual é o objeto formal da inteligência divina, observa que vale mais ignorar do que conhecer certas coisas inferiores, não tem de modo nenhum o valor de uma conclusão significando que Deus não conhece as coisas do mundo, mas só chegou aí para *preparar* a solução da questão enunciada. Esta solução, tal como indica Aristóteles, é formalmente verdadeira e consiste em dizer, como o fará mais explìcitamente Sto. Tomás, que a inteligência divina, por causa de sua absoluta independência, não tem por objeto formal senão a própria essência divina; não conhece, portanto, as coisas do mundo *em si mesmas*, mas *nesta essência*, em que tudo é vida.

Notemos, entretanto, que Aristóteles cometeu erros bastante graves (como querer demonstrar que o mundo existiu *ab aeterno*) e que se lhe podem exprobrar omissões: em particular a idéia de criação, que se destaca dos seus princípios com rigorosa necessidade, não é explìcitamente formulada em parte alguma (aliás, nenhum filósofo pagão chegou à clara noção da criação *ex nihilo*). Sôbre as mais difíceis questões de

se resolver sem o auxílio da revelação, embora acessíveis em si mesmas às demonstrações da razão (relação do mundo com Deus, destino da alma após a morte), Aristóteles guarda certa reserva, em si mesma talvez prudente, mas que dá à sua obra um caráter manifestamente inacabado.

55. Retomando o tema da admirável *Escola de Atenas* de Rafael, no qual Platão está representado como um ancião inspirado, a face levantada para o céu, e Aristóteles como um moço e cheio de fôrça, mostrando com o dedo vencedor a terra e a realidade, Goethe traçou na sua *Teoria das Côres* (2. ABTHEIL, *Ueberliefertes*) notável paralelo entre Platão e Aristóteles.

"Platão", diz êle, "parece agir como um espírito descido do céu a quem aprouve habitar a terra durante algum tempo. Pouco procura conhecer êste mundo; dêle forjou de antemão uma idéia, e o que sobretudo deseja é comunicar aos homens — e êstes têm tanta necessidade — as verdades que trouxe consigo, sentindo-se feliz em distribuí-las. Se penetra no fundo das coisas, é antes para inundá-las de sua alma do que para analisá-las. Aspira sempre e ardentemente a elevar-se, para de novo alcançar a morada de onde desceu. Em seus discursos, procura despertar em todos os corações a idéia do Ser único e eterno, do bem, do verdadeiro, do belo. Seu método, sua palavra parecem fundir, reduzir a vapor os fatos científicos que acaso recebeu da terra...

"Aristóteles, pelo contrário, procede com o mundo simplesmente como um homem. Parece ser um arquiteto encarregado de dirigir uma construção. É aqui o seu domínio, é portanto aqui que deve trabalhar e edificar. Certifica-se da natureza do solo, mas ùnicamente até a profundidade dos alicerces. Quanto à parte que se estende para além, até o centro da terra, de nada se ocupa. Dá ao seu edifício uma base imensa: procura os materiais por tôda parte, classifica-os e, pouco a pouco, vai edificando. É assim que êle se eleva, semelhante a uma pirâmide regular, enquanto Platão subiu ràpidamente para o céu como o obelisco, como a ponta penetrante da chama.

"Êstes dois homens, que representam qualidades igualmente preciosas e raramente reunidas, dividiram entre si, por assim dizer, a humanidade."

56. "Acrescentemos que Estagira, cidade da Calcídica, era colônia grega e aí se falava grego: não se tem razão pois de falar algumas vêzes de Aristóteles como se fôsse meio-grego; êle é um heleno puro e tão bom heleno como Parmênides por exemplo, ou Anaxágoras." (HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, pág. 4.)

57. As obras de Aristóteles são: 1.º O conjunto dos tratados (Κατηγορίαι, *Categorias*, 'Αναλύτικα πρότερα, ὕστερα, *Primeiros e segundos Analíticos*, Τόπικα, *Tópicos*, Περι σοφιστικῶν ἐλέγχων, *Argumentos sofísticos*, Περί ἑρμηνείας, *Da interpretação*, isto é, "da proposição", obra que, apesar da opinião de Andrônico, deve ser considerada autêntica) que concernem à *Lógica* e são reunidas sob o nome de *Organon* (*Instrumento* da ciência).

2.º A *Física* (Φυσική ἀκρόασις, o livro 7 é duvidoso), à qual se podem juntar os tratados *do Céu* (Ποὐρανοῦ), *da Geração e da Corrupção* (Πγενέσεως καὶ φθορᾶς), *das partes dos animais* (Πζψων μόριων), *da Alma* (Πψμχῆς), *da Sensação* (Παίσθήσεωζ καὶ αἰσθητῶν), *a Meteorologia* (Μετεωρολογικὰ), *a História dos animais* (Πτά ζῶα, é duvidoso), muitos outros tratados, dos quais muitos são duvidosos, ἱστοριαι, o livro X

especialmente o *de Mundo*. (O tratado da *Fisionomia* não é autêntico, mas parece compor-se de vários fragmentos autênticos.)

3.º A *Metafísica* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), cujo segundo livro (α ἔλαττον) foi redigido por um de seus discípulos, Pasicles de Rodes.

4.º A *Ética a Nicômaco* ('Ηθικὰ Νικομάχεια) e a *Ética a Eudemo* ('Ηθικὰ Εὐδήμεια, êste último trabalho foi redigido não por Aristóteles, mas pelo próprio Eudemo), às quais se pode juntar a *Grande Ética* (*Magna Moralia*, 'Ηθικὰ μεγάλα; esta última obra é um resumo das duas precedentes e, por conseguinte, não é do punho de Aristóteles), a *Política* (Πολιτικά), a *Poética* (Ποιητικῆς) e a *Retórica* (Τέχνη ρητορική). O *de Virtutibus et Vitiis*, o *Econômico*, a *Retórica a Alexandre* não são autênticos. Em 1891, descobriu-se e publicou-se a *Constituição de Atenas* (fragmento de uma compilação — Πολιτεῖαι — em que Aristóteles havia resumido as constituições de 158 Estados da Grécia).

Os mais úteis comentários modernos a assinalar são os de Bonitz sôbre a Metafísica, de Rodier sôbre o Περί ψυχῆς e de Hamelin sôbre o livro II da Física.

Entre os Escolásticos que trabalharam para explicar as obras de Aristóteles, devemos citar principalmente Alberto Magno, Santo Tomás e Silvestre Maurus, cuja exposição literal e paráfrase podem ainda ser ùtilmente consultadas. Santo Tomás escreveu os seguintes comentários: 1.º sôbre os Perihermeneias (comentários inacabados, substituídos pelos de Cajetano, para as lições 3-14 do livro 2); 2.º sôbre os segundos Analíticos; 3.º sôbre a Física; 4.º sôbre o *de Coelo et Mundo* (Santo Tomás faleceu antes de terminar seu trabalho, que foi continuado depois do livro 3, lição 8, pelo seu discípulo Pedro de Auvergne); 5.º sôbre o *de generationes et corruptione* (o comentário de Santo Tomás, inacabado, foi completado por empréstimos feitos sobretudo ao comentário de Alberto Magno); 6.º sôbre a Meteorologia (comentário acabado não por Santo Tomás, mas por outra pessoa, após o livro 2, lição 11); 7.º sôbre o *de anima* (o comentário dos livros 2 e 3 é do próprio Santo Tomás, o do livro 1 foi redigido por um de seus ouvintes, Reinaldo de Piperno); 8.º sôbre os *Parva naturalia* (*de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de somno et vigilia*); 9.º sôbre a Metafísica (edição recente pelo Pe. Cathala, em Turim, Marietti, 1915); 10.º sôbre a Ética a Nicômaco; 11.º sôbre a Política (comentário acabado por Pedro de Auvergne, depois do livro 3, lição 6, ou, segundo outros, após o livro 4). Cf. DE RUBEIS, *Dissert.* 23, in vol. I op. omn. S. Tomae Aq., ed. leonina.

Sôbre os escritos de Santo Tomás e sôbre a autenticidade de seus vários opúsculos, ver *Mandonnet*, O. P., *Des Ecrits authentiques de Saint Thomas* (extraído da *Revue Thomiste*, 1909-1910), Friburgo (Suíça), Convict. Albertinum.

58. ESTRABÃO, *Geogr.*, XIII, 1, 54; PLUTARCO, *Vida de Sila*, c. 36. — O testemunho de Estrabão tem considerável autoridade. Foi contudo demonstrado que alguns dos mais importantes textos científicos de Aristóteles eram conhecidos pelos Peripatéticos e por seus adversários no III e II séculos antes de nossa era. Convém, portanto, admitir que a narrativa de Estrabão é exata em sua parte positiva, naquilo que concerne à história dos manuscritos "acromáticos" de Aristóteles, inexata, porém, ou pelo menos exagerada em sua parte negativa: antes da descoberta de Apelicon, deviam circular, na escola peripatética, cópias mais ou menos completas dos livros do filósofo. Podemos todavia supor, com Hamelin, que "se lia pouco o Aristóteles científico, mesmo na Escola

peripatética degenerada. A descoberta de Apelicon teria feito com que êste Aristóteles ficasse novamente em moda". E, portanto, seria verdade que, antes desta descoberta e antes dos trabalhos de Andrônico, os escritos científicos de Aristóteles não eram *desconhecidos*, como diz Estrabão, mas pelo menos *pouco* e *mal conhecidos*.

59. Além disso, tendo-se perdido uma parte do trabalho de Boécio, certos livros do *Organon*, novamente encontrados graças aos árabes, só depois de 1141 vieram a figurar na biblioteca filosófica da Idade Média, para constituir aquilo que então se chamava *Lógica nova* (Primeiros e Segundos Analíticos, Tópicos, Sofismas). Cf. DE WULF, *Hist. de la Phil. médiévale*, 2.ª ed., pág. 149 sqq.

60. Algumas censuras (lançadas em 1210 por um concílio da província de Sens, reunido em Paris, renovadas em 1215 no estatuto outorgado à Universidade de Paris pelo legado Roberto de Courçon, o próprio estatuto confirmado em 1231 por Gregório IX e em 1263 por Urbano IV) interditaram o uso dos livros de Aristóteles nas lições públicas ou privadas. Notar todavia que cada um em particular e para seu uso pessoal, ficava, como diz M. Forget (*Rapp. au congr. scientif. intern. des cath.*, Bruxelles, 1894), com liberdade de ler êsses livros, estudá-los e comentá-los. Além disso, estas censuras só eram válidas para a Universidade de Paris. Em 1229 a Universidade de Tolosa, fundada e organizada sob o alto patronato do legado pontifício, atraía os estudantes anunciando a explicação dos livros proibidos em Paris. Afinal, até em Paris, quando a faculdade de artes inscreveu em seu programa, a partir de 1255, o ensino público da Física e da Metafísica, a autoridade eclesiástica não cogitou em intervir. Aliás alguns anos mais tarde o próprio Papa Urbano IV encorajava em seu trabalho Guilherme de Moerbeke, que traduzia, e Santo Tomás, que comentava os tratados de Aristóteles. — Cf. CHOLLET, art. *Aristotelisme de la Scolastique*, no Dictionnaire de Théologie de Vacant et Mangenot; DE WULF, *Hist. de la Phil. médiévale*, 1900, pág. 242.

61. Alguns livros de Aristóteles parecem ter sido utilizados primeiramente na versão árabe-latina; outros na versão greco-latina. Esta última, em todo caso, não tardou a suplantar a outra. Santo Tomás só fêz uso das versões derivadas diretamente do grego.

62. A melhor destas traduções é aquela que, a pedido e de acôrdo com as indicações de Santo Tomás, fêz Guilherme de Moerbeke, de 1260 a 1270, de tôda a obra de Aristóteles, decalcando, por assim dizer, o texto grego de maneira absolutamente literal.

63. *São Justino, in II Apol.*, cap. 13.

64. *Omne verum a quocumque dicatur, a Spirita sancto est.*

65. *Sum. Theol.*, I, q. 1, a 3, ad 2.

66. Sem dúvida ocupavam-se também de muitos problemas que dizem respeito às ciências particulares, estando então a diferenciação do conhecimento humano muito menos adiantada do que nos nossos dias; entretanto não era para êste ponto que convergia *antes de tudo* o seu esfôrço, e pelo menos depois de Sócrates as ciências particulares (Astronomia, Geometria, Aritmética, Música, Medicina, Geografia...), que a antiguidade cultivou com proveito, desenvolveram-se à parte, distinguindo-se claramente da Filosofia. A própria história das ciências particulares, ciências essas que, nos tempos modernos, tiveram tão grande incremento, diferenciando-se da Filosofia e constituindo-se de maneira autônoma, demonstra distintamente que elas não fazem parte da Filosofia.

67. "εἰ μὲν φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, καί, εἰ μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, πάντως ἄρα φιλοσοφητέον".

Êste dilema se encontrava no προτεπτικός, obra perdida, chegando até nós apenas alguns fragmentos. (Cf. fr. 50, 1483 b 29, 42; 1484, a, 2, 8, 18.)

68. Para os Antigos a palavra "Filosofia" designava o *conjunto das grandes disciplinas científicas* (Física ou Ciência da Natureza, Matemática ou Ciência das proporções, Metafísica ou Ciência do ser enquanto ser, Lógica e Ética). Não se tratava, portanto, para êles de distinguir a filosofia das outras ciências. A única questão que se lhes deparava era distinguir a *Filosofia primeira ou Metafísica* das outras ciências. Para nós, ao contrário, depois de imensos desenvolvimentos realizados pelas ciências particulares, é preciso distinguir destas ciências não só a Metafísica (ciência dos primeiros princípios, absolutamente falando), mas também o estudo dos primeiros princípios tomados *em uma determinada ordem* (na ordem matemática ou na ordem física, por exemplo), constituindo êste conjunto aquilo que chamamos de *Filosofia.*

69. Sòmente a Metafísica e a Lógica constituem cada uma, como veremos, *uma ciência universal especìficamente una.*

70. Pròpriamente falando, não há um *objeto formal* único da Filosofia, porque a Filosofia, em seu conjunto, não é pura e simplesmente uma, consiste pelo contrário em várias ciências distintas (Lógica, Filosofia Natural, Metafísica...), especificadas, cada uma, por um objeto formal distinto (*ens rationis logicum, ens mobile, ens in quantum ens* ... Vide adiante, capítulo II). Mas, entre êsses objetos formais das diversas ciências filosóficas, há qualquer coisa de *analògicamente comum,* é que êles têm relação, cada um em sua ordem, com as *causas mais elevadas e mais universais,* ou que são considerados do ponto de vista destas causas. Podemos então dizer que as *causas mais elevadas constituem o objeto formal* ou *ponta de vista formal analògicamente comum* da Filosofia tomada em seu conjunto.

71. Êstes desvios e estas usurpações são muito freqüentes. Há, por exemplo, uma maneira de tratar as geometrias não-euclidianas que faz desviar as Matemáticas do seu fim; de outro lado, as Matemáticas usurparam com Descartes o domínio de tôdas as ciências; em nossos dias, a Física e a Química invadem constantemente a Biologia, a Medicina invade a Psicologia. Quanto às usurpações da Física ou da Biologia em relação à própria Filosofia, isso nem se conta. (Citemos, por exemplo, as teorias pseudocientíficas sôbre a "inexistência das causas finais", sôbre a "irrealidade das qualidades", sôbre o determinismo, o atomismo, etc., etc., ou ainda, do lado da Biologia, o dogma "transformista" e o dogma "mecanicista".)

72. T. RICHARD, *Philosophie du raisonnement dans la science d'après saint Thomas,* Paris, 1919, pág. 14.

73. SANTO TOMÁS, *Com. sôbre a Met. de Aristóteles,* prœmium.

74. De fato, em Comte, é a *sociologia* que tem o papel de *scientia rectrix,* ordenando porém as ciências ùnicamente em função do *sujeito* humano, não em si mesmas ("síntese subjetiva").

75. "Licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus". SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.,* I, q. 1, a, 8 *ad* 2.

76. A Teologia é a sabedoria *teórica* por excelência, sabedoria que conhece a Deus pela inteligência e pelas idéias, isto é, pelos processos normais da ciência humana. Há outra sabedoria ainda mais elevada, que é um dom do Espírito Santo; esta dá a conhecer Deus experimentalmente e pela caridade. Faz julgar as coisas divinas instintivamente, como o homem virtuoso julga a virtude (*per modum inclinationis*), e não cientìficamente como o moralista julga a virtude (*per modum cognitionis*). Cf. SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.*, I, q. 1, a, 6 *ad* 3.

77. Esta luz vale por si só, e na Filosofia é suficiente a si mesma; o que não a impede que possa também — mas *na Teologia,* não na Filosofia, — servir de instrumento a uma luz mais elevada; isso certamente não quer dizer que a razão humana, em seus próprios princípios, não esteja subordinada à Inteligência primeira.

78. A Teologia pode orientar as pesquisas do filósofo mais num sentido do que noutro; pode-se dizer que então ela o dirige *positivamente* POR ACIDENTE. Mas ABSOLUTAMENTE FALANDO, é preciso dizer que a Teologia apenas dirige a Filosofia *negativamente*, como foi indicado acima; não a dirige positivamente nem de maneira direta, fornecendo-lhe seus meios de prova (como faz a Fé em relação à Apologética), nem de maneira indireta, ordenando as suas diversas partes (como a Filosofia ordena as Ciências).

79. Poder-se-ia dizer, é verdade, que, conforme as intenções do próprio Descartes, tratava-se antes de emancipar a Filosofia da autoridade *de uma certa teologia,* — da teologia escolástica, — que êle considerava sem valor porque esta, na Filosofia e Metafísica de que se serve, apóia-se nos princípios de Aristóteles.

Entretanto, de fato, rompia-se com a própria *Teologia* ao romper-se com a teologia escolástica, que é a teologia tradicional da Igreja, implicando além disso a negação do valor da teologia como ciência. E em todo caso sua reforma teve por efeito levar a Filosofia a proclamar sua *independência* absoluta em relação à Teologia. (Cf. BLONDEL, *Le Christianisme de Descartes*, *Revue de Métaph. et de Morale*, 1896.)

80. A teoria da *dupla verdade*, segundo a qual a mesma coisa pode ser verdadeira em Filosofia e errônea em Teologia, foi inventada pelos averroístas da Idade Média, que queriam escapar assim às censuras da Igreja. Sob formas diversas ela foi retomada nos tempos modernos por todos aquêles que (como os *modernistas* atuais) querem conservar o nome de católicos e professar livremente em Filosofia as doutrinas destruidoras de tal ou tal verdade dogmática.

81. Esta diferença entre o caso da Teologia em relação à Filosofia, e o caso da Filosofia em relação às ciências particulares, provém de que, sendo a Teologia uma participação da sabedoria *divina*, o sujeito humano encontra-se *muito fraco* a seu respeito e é obrigado, para deduzir as conclusões, a valer-se, como de premissas, das conclusões estabelecidas por uma disciplina inferior.

Todavia, sendo a Filosofia uma sabedoria *humana* que a razão apenas com suas fôrças naturais pode atingir, embora difìcilmente, o espírito humano deve poder deduzir as conclusões certas (e, acima de tudo, as conclusões metafìsicamente certas) sem servir-se, como de premissas, das conclusões das ciências às quais ela é superior em dignidade e certeza.

82. Ver GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Paris, Gabalda, 1918, vol. I, cap. II.

83. KLEUTGEN, *La Philosophie Scolastique*, t. I, pág. 439.

84. Carta de 5 de março de 1649.

85. ARISTÓTELES (*Metaph.*, lib. I, cap. 2) diz que a causa ocasional da Filosofia é a *admiratio* (τό θαυμάζειν), isto é, a admiração misturada de temor, admiração que o conhecimento tem como resultado fazer desaparecer. Entendamos esta palavra como *admiração que não compreende*, não como *admiração que compreende*. O sábio de nada se admira, porque conhece as razões supremas de tôdas as coisas, mas admira muito mais que o ignorante. Cf. *De part. anim.*, I, 5, 645, a 16: ἐν πᾶσι τοῖς φυσικοῖς ἐνεστί τι θαυμαστόν.

86. "Res autem de quibus est Logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad allias scientias. Et ideo logica non continetur sub philosophia speculativa quasi principalis pars, sed *quasi quoddam reductum ad eam*, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones, et alia hujusmodi, quibus in speculativis scientiis indigemus. Unde et secundum Boethium in *Comment. sup. Porphyrium*, non tam est scientia quam *scientia instrumentum*." SANTO TOMÁS, *Sup. Boeth. de Trinit.*, q. 5, a. 1, ad 2. — Portanto a lógica só pertence à Filosofia especulativa, *redutivamente*.

87. Cf. SANTO TOMÁS, *Super Boeth. de Trin.*, q. 6, a. 1, *ad* 3: "Dicendum quod in addiscendo incipimus ab eo, quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necesse est in addiscendo non incipere ab eo quod est facilius, sed ab eo a cujus cognitione cognitio sequentium dependet. Et hac positione oportet in addiscendo incipere a Logica, non quia ipsa sit facilior scientiis ceteris; habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intelectis; sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent, inquantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis. Oportet enim primum scire *modum scientiae* (as *condições próprias* ou os processos do saber) quam scientiam ipsam, ut dicitur 2.º Metaph.".

88. *Metaph.*, lib. II, 995 a 12; de Santo Tomás, lect. 5: "Quia enim diversis secundum diversos modos veritatem inquirunt, ideo oportet quod homo instruatur per quem modum in singulis scientiis sint recipienda ea quae dicuntur. Et quia non est facile, quod homo simul duo capiat, sed dum ad duo attendit, neutrum capere potest: absurdum est, quod homo simul quaerat scientiam et modum qui convenit scientiae. Et propter hoc debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia Logica tradit communem modum procedendi in omnibus scientiis".

89. Note-se que esta divisão da Filosofia em *especulativa* e *prática* é tomada em relação ao *fim* e não ao próprio *objeto* da ciência que, como tal, permanece sempre especulativa. Também não diz respeito à especificação pròpriamente dita das ciências filosóficas. (Ver o n.º 58, texto menor, págs. 156-157.)

90. Acrescentemos que entre as ciências práticas, uma só, a bem dizer, a Ética, é *vere et proprie scientia*, isto é, procede *demonstrativamente, em matéria necessária*, e comporta uma *verdade* que consiste em *conhecer* as coisas em conformidade com *aquilo que é*, não em *dirigir*, como é preciso, uma ação contingente. As outras ciências práticas (Medicina, Arquitetura, Arte Militar, etc.) são *artes* e não ciências verdadeira e pròpriamente ditas. (Cf. JOÃO DE SANTO TOMÁS, *Logic.* II P., q. 1, a 5, pág. 209.)

Todavia, se a Ética é uma ciência verdadeira e pròpriamente dita, não é — e por isso mesmo — senão *impròpriamente* prática: porque procede fazendo conhecer (*speculabiliter*), não fazendo agir (*operabiliter*) e fornece muitas regras próximas aplicáveis aos casos particulares;

mas não é dela e sim da virtude de Prudência que depende a boa aplicação e o bom uso dessas regras em nosso agir. (Ver pág. 151, *Observação*, e nota 160.)

De outro lado, como veremos mais tarde, a filosofia da Arte é também, num certo sentido, uma filosofia prática. Mas está muito longe de ser uma *ciência prática*, mesmo no sentido impróprio em que é a Moral; considera apenas os princípios e não pode descer até as regras próximas aplicáveis à obra particular a ser executada.

91. Dêsse modo a própria filosofia "prática" é uma *sabedoria teórica* ou *por modo de conhecimento*. (Ver pág. 59.)

92. Cf. T. RICHARD, *op. cit.*, pág. 21.

93. O problema do universal deve ser estudado na Lógica, na Psicologia ou na Metafísica (Crítica)? Na realidade deve ser estudado nestes três tratados, sob três aspectos diferentes, conforme se considere aquilo que constitui a natureza do universal (ponto de vista da causa formal) ou a maneira pela qual o universal é formado pelo espírito (ponto de vista da causa eficiente) ou o valor do universal para o conhecimento (ponto de vista da causa final).

94. Ordinàriamente estuda-se em Filosofia natural ou em Metafísica as questões que concernem à Filosofia das Matemáticas. Entretanto parece que existe uma profunda necessidade de ordem para manter, no que hoje chamamos "a Filosofia" (conhecimento científico das coisas pelas primeiras causas), a divisão fundamental das ciências (cujo conjunto, para os antigos, constituía "a filosofia" especulativa) em três grandes partes: *Física, Matemática, Metafísica*, correspondendo aos três graus de abstração. (Ver pág. 89, texto menor.) Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, lib. VI, c. 1: τρεῖς ἄν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική. (1026 a 18).

É verdade, como veremos mais tarde, que a Filosofia das Matemáticas, pelo fato de que estuda a *essência* da quantidade, e que é assim, pelo menos "resolutivamente", metafísica, sai do domínio próprio das ciências matemáticas e permanece especìficamente distinta destas ciências. Além disso não deixa de relacionar-se com o segundo grau de abstração e exige, por causa disso, ser estudada numa seção especial.

95. Na ordem lógica das ciências, as ciências da natureza, que correspondem ao *primeiro grau de abstração* (ver pág. 89, texto menor), precedem as ciências matemáticas, que correspondem ao *segundo grau de abstração*, de tal maneira que, seguindo esta ordem, seria preciso dividir a filosofia especulativa em: 1.º Filosofia da Natureza (correspondendo ao primeiro grau de abstração). 2.º Filosofia das Matemáticas (correspondendo ao segundo grau de abstração). 3.º Metafísica (correspondendo ao terceiro grau de abstração).

Convém entretanto colocar a Filosofia da Matemática antes da Filosofia da Natureza, por duas razões.

De um lado, as verdades de ordem matemática são mais *fáceis* do que as verdades de ordem natural, que supõem a experiência; é por isso que, de modo geral, as Matemáticas devem ser ensinadas às crianças, antes das ciências da natureza, cujo estudo exige mais idade. (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicom.*, livro VI; SANTO TOMÁS, *Sup. Boet. de Trin.*, q. 5, a, 1, *ad* 3.)

Será, pois, conveniente lembrar-se dessa ordem na Filosofia e iniciar o espírito no estudo da filosofia natural pelo estudo da Filosofia das Matemáticas.

De outro lado e principalmente, a Filosofia da Natureza pela última e mais elevada de suas partes (Psicologia) fica em contacto com a

Metafísica. E esta continuidade seria rompida se intercalássemos, entre a Filosofia da Natureza e a Metafísica, a Filosofia das Matemáticas.

No século XVII Silvestre Maurus afirmava, — e neste ponto era o intérprete da tradição aristotélica, — que a ordem natural a ser seguida no ensino é: 1.º Lógica, 2.º Matemática, 3.º Física, 4.º Metafísica. (*Quaestiones philosophica*, lib. I, q. VII. Citado pelo P. GÉNY, *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, pág. 40.)

— Sôbre o lugar destinado à Metafísica e especialmente à Ontologia, vide o Prefácio, § II.

96. A ciência do homem tem, assim, esta particularidade singular (que provém da própria natureza de seu objeto) de se sobrepor entre duas ciências distintas, Filosofia da Natureza e Metafísica. Eis por que tôdas as questões que concernem à inteligência e à parte pròpriamente *espiritual* da psicologia comportam no homem tanta complexidade e são por assim dizer "obumbradas" pela matéria. Compreendemos também porque os tomistas, para melhor estudar estas questões em estado puro, as tenham considerado, não no homem, mas no anjo. Daí a extrema importância não sòmente teológica, mas também *filosófica* e *metafísica*, do tratado *de Angelis*.

97. Notar que a "psicologia" dos modernos não corresponde exatamente ao tratado da alma dos antigos. — O περὶ ψυχῆς (*de anima*) de Aristóteles não só estuda a alma humana, mas também a alma em geral, como princípio de vida (vida vegetativa assim como vida sensitiva e vida intelectiva). Êste tratado corresponde, pois, ao mesmo tempo, ao que se chama hoje de Biologia e Psicologia.

98. Esta tendência é novamente encontrada mesmo em Kant (sobretudo em moral), embora êste negue com os fenomenistas que a razão possa demonstrar a existência da alma.

99. O nome de Metafísica provém de que no catálogo dos trabalhos de Aristóteles, redigidos por Andrônico de Rodes, o tratado consagrado à filosofia primeira (περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας), título que, verossìmilmente, queria dar o próprio Aristóteles, vem *depois* dos livros que tratam da *Natureza* (μετά τα φυτικά). Aliás, parece que Aristóteles havia seguido cronològicamente a mesma ordem na composição de suas obras.

100. Distinguindo-se a Crítica da Lógica e fazendo da Crítica a primeira parte ou os preliminares próprios ou ainda, se quisermos, a *introdução apologética* da Metafísica, seguiremos a ordem e as divisões do próprio Aristóteles, que trata sumàriamente da Crítica no IV livro da Metafísica, antes de chegar aos grandes problemas do ser enquanto ser.

101. Cf. *Sum. theol.*, II-II, q. 172, a. 6: "Sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus, quod totaliter bono privetur: unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa absque admitione alicujus veritatis."

102. Tese de Descartes e após êle de tôda a filosofia subjetivista.

103. O conhecimento intelectual realiza-se *por meio* das idéias. Estas, porém, são puramente *aquilo pelo que* (*id quo*) e não *aquilo que* (*id quod*) conhecemos diretamente, são um puro *meio* de conhecer e não (senão reflexivamente) um *objeto* ou *têrmo* conhecido; por isso é preciso dizer que o ser das coisas é o objeto *imediato* de nosso conhecimento intelectual (*imediato*, isto é, conhecido sem ter como intermediário um outro *têrmo* ou *objeto* anteriormente conhecido).

104. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, lib. V.

105. As noções expostas nos parágrafos 50, 51, 52, apresentam para principiantes uma certa dificuldade, devido ao caráter muito abstrato. Contudo é impossível omiti-las, pois sua importância é deveras primordial. Cremos sobretudo que é importante precisar com grande cuidado, desde a introdução, a noção capital de *essência.* Como observa o P. Gény (*Questions d'enseignement de philosophie scolastique,* páginas 79-81), a falta nos cursos clássicos de um estudo especial consagrado a esta noção constitui uma das lacunas mais lamentáveis. Os materiais dêsse estudo estão esparsos aqui e acolá, mas "não será porque esqueceram de os reunir que a palavra *essência,* no limiar da Metafísica, provoca hoje em dia tanta desconfiança, ou, se o admitirem, deixa os espíritos pairarem no vago?"

Dever-se-á, portanto, estudar com especial cuidado as noções expostas aqui, mas sem ainda tentar penetrá-las perfeitamente. No momento é bastante entrar em um primeiro contacto com elas. Mais tarde, quando forem encontradas na Ontologia, e nos tivermos familiarizado mais com a filosofia, parecer-nos-ão muito mais fáceis.

106. Observar que na própria existência podemos considerar duas coisas: a existência como fato de existir (*existire in actu exercito*) e a existência como objeto de pensamento (*existentia ut quod quid est*). Dêste segundo ponto de vista a própria existência reveste a "condição objetiva" de todo objeto de pensamento e faz face à inteligência como uma certa essência ou qüididade. "Esse dupliciter sumi potest, scilicet in actu exercito ipsius existentiae, et per modum quidditatis; et ut exercet existentiam, addit supra seipsum ut quod quid est; et consequenter ut objectum intellectus est abstractius (quam ut objectum voluntatis): quia est objectum voluntatis secundum quod stat in actu exercito existentiae, intellectus autem secundum quod rationem habet quidditatis cujusdam in seipso." (CAJETANO, *in Iam,* q. 82, a. 3.)

107. "Non enim res intelligibilis est nisi per suam definitionem et essentiam". SANTO TOMÁS, *de Ente et Essentia,* capítulo I.

108. A essência considerada como atribuída à coisa ("homem", quando se diz por exemplo "Pedro é homem") é pròpriamente *aquilo que* a coisa é necessàriamente e antes de tudo como inteligível. A essência tomada à parte ou em estado puro (como ao dizer por exemplo "a humanidade" ou "o ser homem", — não se poderá então dizer mais "Pedro é a humanidade", ou "Pedro é o ser homem") é pròpriamente *aquilo pelo que* uma coisa é o que é necessàriamente e antes de tudo como inteligível, ou ainda, *aquilo pelo* que é constituída em um grau determinado de ser primeiramente inteligível. Considerando-se a essência em estado puro, convém, pois, substituir em nossas sinopses a expressão *o que* pela expressão *aquilo pelo que*:

ser
- AQUILO que é: *essência* em sentido lato
  - *Aquilo* PELO QUE [uma coisa é o que é] *antes de tudo como inteligível: essência pròpriamente dita*
  - *Aquilo* QUE: sujeito de ação (suposto, pessoa)
- ATO de ser: *existência*

109. O decalque latino da palavra grega é *quod quid erat esse — id est,* diz Santo Tomás (*de Ente et Essentia,* capítulo 1) *hoc per quod aliquid habet esse quid,* aquilo que dá a um objeto de pensamento qualquer o *ser isto ou aquilo.*

110. Ou ainda, de maneira mais desenvolvida: "*id quod primo in re concipitur sino quo res esse non potest, estque fundamentum et causa caeterorum quae sunt in eadem re; ut animal rationale est hominis essentia*".

111. Exceção feita para *sêres de razão*, dos quais não se pode dizer pròpriamente que tenham uma essência. (Ver pág. 115, nota.)

112. "Essentia dicitur *secundum quod per eam et in ea res habet esse*". SANTO TOMÁS, *de Ente et essentia*, capítulo 1.

113. "Quidditas est ipsa rei entitas considerata in ordine ad definitionem explicantem *quid* illa sit. Entitas vero rei considerata in ordine ad esse, dicitur *essentia;* in ordine ad operationem dicitur *natura*".

114. E ela pode atingir *diretamente* (por um conceito próprio) estas essências *completas* ou *completamente determinadas*, pelo menos em se tratando das coisas que estão ao nosso alcance imediato, isto é, como veremos em psicologia, das coisas corpóreas. (Atingimos, por exemplo, completa ou completamente determinada a essência de Pedro quando o conhecemos não sòmente como ser vivo ou como animal, mas como *homem*.)

115. Mesmo então não pode determiná-las senão por meio de um caráter aparente anteriormente conhecido por nós (faculdade de raciocinar, por exemplo, para a natureza humana), cuja necessidade ela vê que entra em sua constituição.

117. Se, por exemplo, posso dizer "Pedro é homem", é que a coisa (objeto material) que eu apreendo sob o objeto de pensamento "homem" é idêntica à coisa que eu apreendo sob o objeto de pensamento "Pedro". Quando vou da existência das coisas em meu espírito à sua existência no real, devo, pois, dizer que o objeto de pensamento "homem", um em meu espírito, *multiplica-se* em todos os indivíduos em quem se encontra realizado e *identifica-se* a cada um dêles.

118. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII, 8, 1033 b 22, 10, 1035 b 14. Aqui só nos referimos às coisas corpóreas, as únicas que estão ao nosso alcance imediato (que sejam "conaturais" à inteligência humana), as únicas cuja essência podemos conhecer diretamente (e não por analogia), cuja essência podemos conhecer *completa* ou *completamente determinada.*

119. De tôdas essas observações segue-se que, ao dizermos, por exemplo, "Pedro e Paulo têm a *mesma* essência ou a *mesma* natureza", a palavra *mesma* se refere à essência de Pedro e de Paulo sob o estado em que se encontra *no espírito* (pois aqui é objeto de pensamento *uno e o mesmo*), e não sob o estado em que está *no real* (pois aqui está identificada a Pedro e a Paulo, indivíduos diferentes). Mas a essência em questão não sendo individual *em si mesma* (*secundum se*), ou melhor, não sendo distinta em Pedro e em Paulo *enquanto essência*, é preciso dizer que ela é tal em Pedro e em Paulo que pode ser apreendida pelo espírito em um único conceito e nêle constituir um objeto de pensamento *uno e o mesmo.* É o que exprimimos ao dizer que a essência, *formalmente universal* no espírito, é *fundamentalmente universal* nas coisas ou no real. (Como veremos na Lógica Maior, a natureza acha-se *no espírito* num estado de *universalidade lógica* ou *formal*, como ao dizermos: "homem é a espécie de Pedro e de Paulo", ou num estado de *universalidade metafísica* ou *fundamental*, como ao dizermos: "o homem é mortal". A palavra "fundamental" refere-se nesse caso ao *fundamento próximo* da universalidade. Quando, pelo contrário, dizemos que a natureza ou a essência é *fundamentalmente universal no real*, trata-se do *fundamento remoto* da universalidade.)

120. Falamos aqui das *coisas* conhecidas por nossa inteligência, e não tratamos da questão de saber como ela conhece *seu próprio ato* individual e imaterial.

121. Cf. SANTO TOMÁS, *De Verit.*, q. 2, a. 4, ad 1: "Intellectus noster singularia non cognoscens, propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei."

122. Não nos referimos aqui aos caracteres puramente *contingentes* que diferenciam um indivíduo de outro: Pedro está em Paris, por exemplo, enquanto que Paulo está em Roma: Pedro é rico enquanto que Paulo é pobre, etc. Referimo-nos aos caracteres que dependem do *ser constitutivo* do indivíduo, dos caracteres *inatos* que, pelo menos em sua origem, não podem mudar.

123. Se bem que de um *modo absolutamente diverso* ao dos caracteres que derivam da essência (propriedades). Veja-se nota 128.

124. Enquanto *materia signata quantitate*, como veremos em Filosofia natural. — É evidente que os sêres absolutamente *incorpóreos ou imateriais* (espíritos puros) não podem tirar sua individuação da matéria-prima. Devem-na exclusivamente à sua própria essência e cada um difere, portanto, do outro, como, por exemplo, o cavalo difere do homem, sendo cada um uma essência específica por si só.

Não existem dois sêres essencialmente iguais no mundo dêsses espíritos. Portanto, entre os espíritos puros (mas entre êles *sòmente*), a essência é qualquer coisa de individual, e a noção de essência completa confunde-se com a da natureza individual.

125. Neste sentido Santo Tomás escreve que *formae et perfectiones rerum per materiam determinantur.* (*De Verit.*, q. 2, a. 2.)

126. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII, 7, 1032 b 14: λέγω δ'οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.

127. Cf. SANTO TOMÁS, *de Ente et Essentia*, capítulo II: "*Haec* materia (*signata*) in definitione hominis in quantum homo non ponitur; sed poneretur in definitione Socratis si Socrates definitionem haberet. In definitione autem hominis ponitur materia non signata..." Daí se segue: 1.º, que Sócrates tem sua essência não precisamente enquanto Sócrates, mas enquanto homem, porque a essência é aquilo que a definição exprime (cf. *De Verit.*, q. 2, a. 2, ad 9) e não há definição de Sócrates enquanto Sócrates. A natureza individual de Sócrates é a essência homem individuada pela *materia signata;* 2.º, que a essência tomada em estado puro ou separado, como ao dizermos a *humanidade* ou *o ser homem,* pode ser considerada como *o ser imaterializado* (purificado das designações provenientes de *materia signata*) ou como *o ser formal* da coisa inteira (matéria [não individual] e forma incluída). É neste sentido que os antigos davam à essência (compreendendo ela própria a matéria — não individual — e a forma) o nome da forma (*forma totius*): "Et ideo humanitas significatur ut forma quedam. Et dicitur quod est forma totius... sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, cum praecisione tamen eorum per quae materia est nata designari." (*Ibid*, capítulo III) — Note-se bem que, se a matéria individual (v. g. *haec ossa, haec carnes*) não é parte da essência ou natureza específica, em compensação a matéria não individual ou matéria comum (*ossa et carnes*) é parte da essência. Aquilo que constitui o homem não é só a alma, mas o composto alma e corpo. (Cf. *Metaph.*, l. VII, lect. 10 de Santo Tomás, ns. 1492 e 1496, ed. Cathala.) Esta matéria não individual ou comum considerada simplesmente enquanto recebe a forma e determinada por ela e não enquanto primeira raiz de certas designações (designações individuais) do sujeito, é conhecida por nós pela forma (*ma-*

teria cognoscitur per formam, a qua sumitur ratio universalis, SANTO TOMÁS, *loc. cit.* Cf. *De Verit.* q. 10, a. 4 e 5) e é parte daquilo que chamamos aqui: o ser imaterializado (ser arquétipo) ou o ser formal da coisa (*forma totius, seu potius forma quae est totum*).

128. Há mais (tais notas individuantes, tal temperamento, por exemplo) na natureza individual que na essência, mas *do lado da matéria,* não do lado do ser puramente inteligível ou ser imaterializado. As notas individuantes não fazem parte dêsse ser e nada lhe acrescentam em sua ordem. Note-se aqui que os caracteres individuais (louro, sangüíneo, etc.), pelo fato mesmo de se prenderem ao lado da matéria, são *necessários e imutáveis* de modo absolutamente diverso dos caracteres que derivam da essência (propriedades). Êstes últimos são necessários *de direito,* como derivando de um princípio constitutivo da essência e que os exige por sua noção mesma: é *absolutamente* impossivel que Pedro seja sem ser mortal. Pelo contrário, os caracteres individuais são necessários apenas por necessidade *de fato,* como derivando de certas disposições da matéria supostas como dadas. Se é impossível que Pedro seja sem ter tal temperamento, é porque se supõem nêle certas condições materiais, em virtude das quais Pedro possui determinada natureza individual, mas que em si mesmas não são necessárias. Além disso êstes caracteres podem modificar-se em certa medida e são imutáveis ùnicamente em suas raízes.

129. Referimo-nos sempre às coisas que estão ao nosso alcance imediato, isto é, às coisas corpóreas que a inteligência humana não pode apreender diretamente em sua individualidade, porque, sendo obrigada a tirar das imagens suas idéias absolutamente imateriais, deve por essa razão fazer abstração daquilo que faz a materialidade do conhecimento sensitivo, isto é, da matéria individual.

Quanto às coisas imateriais (puros espíritos), nossa inteligência é igualmente incapaz de apreendê-las em sua individualidade, mas por outra razão: porque os puros espíritos estão fora de nosso alcance imediato e não podem ser conhecidos por nós senão por analogia, não pela sua essência, e nem que possamos apreender-lhes a essência *completa.*

130. Pelo menos em se tratando do mundo das coisas corpóreas. No mundo dos espíritos puros, pelo contrário, a essência é individual (ver nota 124). E se conhecemos as essências das coisas espirituais à maneira de um universal, é porque só os conhecemos de modo inadequado e por analogia com as coisas corpóreas anteriormente conhecidas por nós.

A expressão *natureza individual* não é rara em Santo Tomás (cf. *De Veritate,* q. 2, a. 5, "natura singularis", *Sum. Theol.,* I-II, q. 51, a. 1, "natura individui", etc.); encontra-se também, mas de modo excepcional, a expressão *essentia singularis* (cf. *De Verit.,* q. 2, a. 7); seja qual fôr a propriedade do têrmo, êste, em todo caso, não significa para Santo Tomás senão a *essência individuada pela matéria* (e não, no sentido spinozista, a essência enquanto seria *completa como essência* apenas no indivíduo).

131. Ver nota 150.

132. Falamos aqui dos sujeitos *criados:* uma pessoa *incriada* (divina) tem em si mesma tudo quanto é necessário para existir com uma existência *irrecebida.* — Quando dizemos que o suposto de modo algum é parte *de um todo* no qual êle existiria, a palavra *todo* designa evidentemente um todo *uno por si* (ver pág. 165) e não um todo coletivo como o universo, por exemplo.

133. Esta fórmula é preferível, porque a própria existência não poderia entrar como parte constitutiva da definição de nenhuma coisa

criada. Cf. aliás SANTO TOMÁS, *Quodlib.* 2, q. 2, a 4, ad 2: *ipsum esse non est de ratione suppositi.*

134. Ver nota 108.

135. Porque a concebo como provida de um certo modo ou de uma certa maneira de ser que os filósofos denominam "subsistência" ou "personalidade", e que a *termina,* um pouco como o ponto termina uma linha.

Nesta introdução não pretendemos apresentar a solução do problema da subsistência (distinção da natureza e da pessoa) que constitui um dos problemas mais importantes da ontologia. Colocando-nos no ponto de vista *pedagógico* da coerência da exposição, quisemos apenas apresentar e classificar as noções de tal modo que estejam nìtidamente determinadas em uma síntese completa desde o início, e indicar em nota os pontos de contacto desta síntese com as soluções que mais tarde proporemos.

136. Concebo-a, então, abstração feita dêsse modo chamado subsistência ou personalidade, que a termina. Posso também considerar uma linha, feita abstração do ponto que a termina; neste caso a linha assim considerada não é mais do que uma parte no *todo* constituído pela linha e o ponto tomado em conjunto, e ela existe neste todo.

137. Em virtude de sua *essência* no sentido próprio da palavra, tratando-se de um sujeito puramente espiritual; em virtude de sua natureza, no sentido de *natureza individual,* tratando-se de um sujeito corpóreo. V. nota 150.

138. A definição da essência dada acima (pág. 120) convém aos acidentes, considerando-se o sujeito *sob um certo aspecto.* Considerado em sentido concreto, como atribuído à coisa ("triste" quando se diz, por exemplo, "Pedro é triste"), o acidente é *o que* uma coisa é antes de tudo como inteligível *sob um certo aspecto* (ser triste é para Pedro a razão de ser de tais e tais caracteres que derivam necessàriamente da tristeza). Considerado de maneira abstrata, à parte ou em estado puro (como ao dizermos, por exemplo, "a tristeza") é *aquilo pelo que* uma coisa é o que é antes de tudo como inteligível *sob tal ou tal aspecto.*

Podemos tomar aqui a palavra *essência* não mais em relação ao sujeito Pedro, mas em relação aos próprios acidentes, e dizer que a tristeza é *aquilo pelo que* tal paixão é o que é antes de tudo como inteligível.

139. Chama-se também o sujeito de ação "ὑπόστασις (hipo-stase)", "πρῶτον ὑποκείμενον *primum subjectum attributionis*".

140. Notar que a palavra *substância* (*substantia*) corresponde à palavra grega οὐσία tomada em sentido estrito. O têrmo οὐσία, significa em primeiro lugar *essência* ou *natureza;* mas as substâncias, por serem o *primeiro objeto* ao qual se aplica a inteligência considerando o que existe, são também por isso mesmo o primeiro objeto em que a inteligência encontra a noção de essência ou, em outros têrmos, são as primeiras a merecer o nome de essência ou de natureza. E assim o têrmo οὐσία, que tomado em geral significa "essência", e se divide então em "*substância*" e "*acidente*", designou muito naturalmente, em sentido estrito, o primeiro membro dessa divisão, a saber, a substância.

141. Veremos mais tarde (em Ontologia) que o sujeito de ação ("suposto" ou "pessoa"), outra coisa não é senão a natureza substancial *acabada por um certo modo* ("subsistência" ou "personalidade") que a *termina* como um ponto termina uma linha (sem nada lhe acrescentar na ordem de sua natureza), e que a torna *absolutamente incomunicável.*

A palavra *substância* (que corresponde ao grego οὐσία, que significa em primeiro lugar *essência*, — ver a nota precedente), a palavra *substância* designa a natureza substancial *sem determinar* se e ou não "terminada" pela subsistência, convindo assim ao mesmo tempo à natureza (apreendida pelo espírito sem a "subsistência" que a termina) e ao sujeito de ação (natureza terminada). Mas quando distinguimos e opomos um ou outro, a natureza (não terminada) e o sujeito de ação, a palavra *substância* permanece ligada à *natureza* (não terminada) e opõe-se então ao sujeito de ação como tal. Por isso é que, ao dizer *a substância* de *Pedro*, designa-se precisamente a natureza *pela qual* o sujeito de ação Pedro possui o ser primeiro e que faz *parte dêle*. Eis por que os teólogos dizem que na Trindade divina o Pai e o Filho (que são duas *pessoas* distintas) têm a *mesma substância*, são consubstanciais, ὁμοούσιοι.

Pelo contrário a palavra grega ὑπόστασις (*hipo-stase*, mesma formação etimológica que *sub-stantia*) fixou-se, após algumas oscilações, sôbre o sujeito de ação como tal (*pessoa*), ao qual se refere exclusivamente; e opõe-se à *substância* tomada no sentido de *natureza* não terminada pela subsistência.

Se fôssemos tentados a desconhecer a importância vital dessas noções e dessas distinções abstratas, poderíamos lembrar-nos de que por causa da palavra ὁμοούσιος, de que depende o verdadeiro conhecimento da Trindade, e que difere apenas por um iota da palavra heterodoxa ὁμοιούσιος, os católicos, no tempo da heresia ariana, sofreram tôda espécie de perseguições e algumas vêzes a morte.

142. Cf. JOÃO DE SANTO TOMÁS, *Cursus de philos.*, t. I, *Log.* II p., q. 15, a. 1.

143. A própria existência não poderia ser parte constitutiva de nenhuma natureza criada. Por isso é preciso definir a substância como uma coisa ou natureza *feita para* existir *per se*, ou *à qual* convém existir *per se*. A mesma observação foi feita acima a respeito do suposto ou pessoa (nota 133).

Precisemos o sentido da definição proposta: entendendo-se *per se* (ou *in se*) no sentido limitado que indicamos aqui no texto, esta definição significará: a substância é uma natureza à qual convém existir *per se* (ou *in se*) a título de natureza ou essência no suposto que ela constitui uma vez terminada pela subsistência. Entendendo-se *per se* (ou *in se*) no sentido absoluto em que esta expressão era empregada mais acima (pág. 135), a definição proposta significará: a substância é uma natureza à qual convém existir *per se* (ou *in se*) a título de sujeito de ação (suposto ou pessoa).

144. O que o têrmo *substância* designa é uma coisa *feita para* existir em si, ou para *subsistir*, isto é, para sustentar-se em si mesma existindo (função de *subsistire*), de modo que, uma vez existente, ela sustenta no ser os acréscimos ou acidentes que a revestem (função de *substare*). Mas é ùnicamente enquanto suposto que a substância é imediatamente apta a exercer estas duas funções. Tomada como natureza ou essência, exige ùnicamente exercê-las.

145. *Metaph.*, lib. VII, c. 1.

146. Sem dúvida, quando Pedro cresce, esta mudança afeta sua própria substância, que aumenta; mas só vem afetá-la *em relação à quantidade*, não afeta *enquanto substância*.

147. O acidente a que nos referimos aqui é o acidente "predicamental", que se opõe à substância. A palavra *acidente*, enquanto se opõe à propriedade, designa um predicado que não deriva da essência

(acidente "predicável"), tem outra significação, que será estudada em Lógica.

Se pensarmos no acidente "predicamental" ou na oposição entre substância e acidente (oposição entre sêres reais) a palavra *capaz de rir*, por exemplo, refere-se a um acidente (a inteligência, em virtude da qual o homem é capaz de rir, é um acidente realmente distinto da substância). Se pensarmos, pelo contrário, no acidente "predicável", isto é, na oposição entre os sêres de razão lógicos ("predicáveis") que se denominam "gênero", "espécie", "diferença específica", "próprio ou propriedade", "acidente", a palavra *capaz de rir* designa, então, não um acidente, mas uma *propriedade* (um predicado que se diz de um sujeito como não entrando na constituição de sua essência específica, mas como derivando dela necessàriamente).

Inversamente, se pensarmos no acidente predicamental, é preciso dizer que os caracteres individuantes (ter tal temperamento, tal hereditariedade) são, pelo menos em sua raiz, de ordem *substancial* e não de ordem acidental. Se, pelo contrário, pensarmos no acidente predicável, é preciso dizer que são *acidentes* (predicados que se atribuem ao sujeito como não entrando na constituição de sua essência específica e como não derivando dela).

148. Podemos raciocinar dêsse modo porque se trata de coisas proporcionadas à nossa inteligência, que apreende por um conceito próprio e distinto (coisas que são conhecidas por sua essência). Em tal caso, se dois conceitos são *inteiramente exteriores* um ao outro, é porque as coisas que êles apresentam ao espírito diferem realmente uma da outra, porque senão nossa inteligência seria errônea. Assim demonstra-se que a quantidade ou a extensão é um acidente realmente distinto da substância corpórea e que em tôda coisa criada a essência é realmente distinta da existência (cf. sôbre êste último ponto JOÃO DE SANTO TOMÁS, *Curs. phil.*, Phil. Nat. q. 7, a. 4). (No caso da *distinção de razão* (v. Lóg. Maior), temos dois conceitos *distintos*, mas não *inteiramente exteriores* um ao outro. Assim, distingo em Pedro o ser *homem* e o ser *animal*, que fazem um único e mesmo ser na realidade. Mas o conceito de homem, longe de ser exterior ao de animal, pelo contrário o implica.)

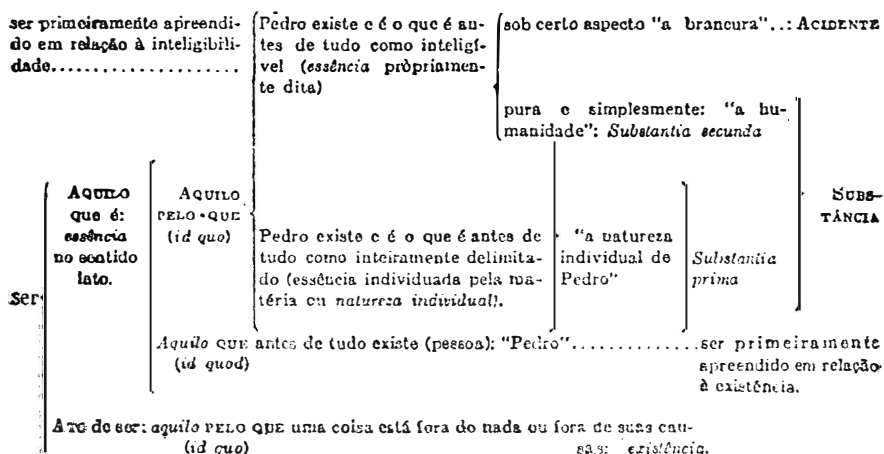
149. No vocabulário aristotélico-escolástico, a expressão *substantia prima*, οὐσία πρώτη, designa (ver nota 141) a natureza individual do sujeito de ação *sem precisar* se é terminada ou não pela subsistência, e, na maior parte das vêzes, encontra-se designando a natureza terminada ou sujeito de ação, o *hoc aliquid;* contudo não significa formalmente o sujeito de ação *considerado como tal* em oposição à natureza (não terminada), esta tarefa está reservada aos têrmos *suppositum* e *persona* (ὑπόστασις).

Notar que a distinção entre o sujeito de ação e a natureza (não terminada pela subsistência) é sobretudo obra dos escolásticos. O próprio Aristóteles não destacou explìcitamente essa distinção.

150. Tomada exatamente como aquilo pelo que o sujeito possui o ser primeiro, a substância, — *substantia prima*, — é pois a *natureza individual* do sujeito. Dissemos acima (pág. 126) que aquilo pelo que a coisa pede a existência é a *essência* universal; é porque considerávamos precisamente o que constitui a *razão*, por meio da qual a coisa pede a existência, por oposição àquilo que é apenas uma *condição* ou um *estado* no qual a coisa deve encontrar-se para existir. Trata-se aqui, porém, daquilo em virtude do que a coisa existe *considerado precisamente no estado exigido para existir;* neste caso, trata-se não da essência universal, mas *da natureza individual* do sujeito.

151. No mundo dos espíritos puros, e aí sòmente (onde não há distinção alguma a fazer entre a natureza individual e essência, ver notas 124 e 130), a *substância* no sentido primeiro da palavra é também a *essência pròpriamente dita*. Pelo contrário, no mundo material, a *substância* no sentido primeiro da palavra é a *natureza individual* do sujeito, e a essência pròpriamente dita é chamada "substância" apenas secundàriamente.

152. O *quod* e o *quo*. — Já observamos (ver nota 108) que a essência considerada de um modo concreto ou como atribuída à coisa (o QUE uma coisa é antes de tudo como inteligível) não é apresentada ao espírito *em estado puro*; com efeito, é apresentada ao espírito *com* a coisa ou o sujeito que ela determina. Para tê-la em estado puro é preciso pensá-la à parte, *sem* a coisa ou o sujeito que ela determina, como quando se diz por exemplo a "*humanidade*" ou, forçando a linguagem, "o ser homem", "entidade homem". Define-se então: AQUILO PELO QUE uma coisa é o que antes de tudo como inteligível, ou ainda: AQUILO PELO QUE uma coisa é constituída em grau determinado de ser primeira inteligível.

Eis por que convém substituir em nossas sinopses a expressão O QUE pela expressão AQUILO PELO QUE. Temos assim definitivamente o seguinte quadro:

Como veremos mais tarde, em Ontologia, a distinção do *quod* e do *quo* desempenha um papel de primeira ordem na análise metafísica das coisas.

153. Existir "*per se*" ou "*in se*" pode, como já vimos (ver páginas 128 e 131), entender-se de modo mais ou menos rigoroso, podendo aplicar-se tanto à *substância* em geral (nesse sentido: o que *existe per se* e *in se* tem em si *aquilo que é necessário* para receber a existência e não é parte de um *todo já existente*) como ao *sujeito de ação* exclusivamente ("suposto" ou "pessoa", que tem em si TUDO *aquilo que é necessário* para receber a existência, e que DE NENHUM MODO existe como parte de um todo).

154. Cf. *Ética*, pars I, Prop. VII.

155. *Principia philosophiae*, lib. I, art. 51.

156. Seria interessante mostrar como a Filosofia, depois que abandonou a tecnicidade escolástica, começou progressivamente a falar de maneira mais material e não mais formal. Daí muitos problemas mal formulados e uma infinidade de mal-entendidos entre filósofos modernos e sobretudo entre filósofos modernos e filósofos antigos, arraigados às locuções formais.

Podemos notar também que certos têrmos filosóficos, tomados em um sentido material, adquiriram uma significação inteiramente diferente de sua significação primitiva. É o que acontece com a palavra *objeto*, por exemplo. Para os antigos *objeto* significava: aquilo que é *colocado diante do espírito* ou *apresentado ao espírito*, tomado formalmente como tal. Desde então, no caso dos *sêres de razão* como a quimera, dir-se-á que êstes sêres existem *objetivamente* ou a título de objetos apresentados ao espírito, mas não *realmente*, ou a título de coisas dadas fora do espírito. Pelo contrário, os modernos entendem por *objeto* a própria coisa, ou o sujeito, que acontece ser apresentado ao espírito; e existir *objetivamente* vem a ser sinônimo de existir *realmente* ou fora do espírito.

157. Contudo, note-se que às vêzes a expressão *potencialmente*, *in potentia*, é empregada impròpriamente no sentido de *virtualmente*.

158. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence, sa nature*, Paris, Beauchesne, 3.ª ed., 1920.

159. O têrmo *estética*, que se tornou de uso corrente, aqui seria duplamente impróprio: os autores modernos entendem por esta palavra *a teoria do Belo e da Arte*, como se as questões referentes ao Belo considerado em si mesmo devessem ser tratadas na Filosofia da Arte (quando essas questões devem figurar na Ontologia) e como se houvesse sòmente as belas-artes a serem consideradas na Arte (o que vicia tôda a teoria da arte). Por outro lado, o têrmo *estética* refere-se etimològicamente à sensibilidade (αἰσθάνομαι sentir); ora a Arte, assim como o Belo, refere-se à inteligência pelo menos tanto quanto à sensibilidade.

Os tratados escolásticos não dão geralmente um lugar à parte para a Filosofia da Arte e só estudam as questões que a ela se referem em Psicologia, ou, para melhor esclarecer o conceito da Prudência, em Moral. Além disso a Filosofia da Arte, como a própria Moral, deveriam incluir-se na Filosofia natural, se nos colocássemos exclusivamente do ponto de vista da *especificação* das ciências filosóficas pelo seu objeto formal. Colocando-se, porém, do ponto de vista mais geral do *fim* a que essas ciências estão ordenadas, é necessário distinguir a Filosofia prática da Filosofia especulativa e não menos necessário, segundo nos parece, distinguir na própria Filosofia prática a Filosofia do Fazer e a do Agir. Esta distinção tem a dupla vantagem de satisfazer uma preocupação bastante acentuada do pensamento moderno, que tende a dedicar um tratado especial (*"Estética"*) às questões referentes à Arte e voltar a uma das divisões fundamentais estabelecidas por Aristóteles: πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική (*Met.*, lib. II, c. 1, 1025 b 25.) Cf. *Top.* VI, 6, 145 a 15, e VIII, I, 157 a 10; *Met.*, VI, 1, *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 27. Hamelin (*Syst. d'Aristote*, págs. 81 e segs.) defende muito bem sôbre êste ponto o verdadeiro pensamento de Aristóteles contra Zeller.

160. Pelo contrário, as ciências essencialmente práticas, isto é, as artes, procedem à *aplicação* de suas regras aos casos particulares. Essas ciências são *pròpriamente práticas*, mas não são as verdadeiras ciências pròpriamente ditas; são *ciências impròpriamente*.

Há, portanto, vários graus no "prático". A filosofia da arte (cujo *fim* é prático e cujo *objeto* é um *operabile*, mas a *ser conhecido*) não possui regras *próximas aplicáveis* aos casos particulares: é *imprópriamente* e *muito imperfeitamente prática*.

A Ética (cujo *fim* é prático e cujo *objeto* é um *operabile*, mas igualmente a *ser conhecido*) *não aplica*, mas possui regras *próximas aplicáveis* aos casos particulares: é *prática tanto quanto pode ser uma ciência pròpriamente dita*, mas *não é pròpriamente nem perfeitamente prática*.

As artes (Medicina, por exemplo, arte do engenheiro, etc., cujo objeto *é a ser feito*, não sòmente é um *operabile*, mas também é considerado *operabiliter*) possuem regras *imediatamente aplicáveis* e *aplicam-nas* aos casos *particulares*, levando-nos ùnicamente a *julgar* e não a *querer* (pois o artista pode, permanecendo artista, cometer um êrro *porque o quer*): são *pròpriamente práticas*, — mas ainda não estão no último grau do *"prático"*.

Finalmente a Prudência (cujo *objeto* é igualmente *a ser feito*) *aplica* aos casos particulares as regras da ciência moral e da razão, levando-nos, não sòmente a *julgar* o ato a ser cumprido, mas também a *usar* do melhor modo possível nossa atividade livre (pois o Prudente como tal quer sempre bem): é *pròpriamente prática* e está no grau supremo do "prático".

161. Cf. SANTO TOMÁS, *Sup. Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1, ad 3: "Scientia moralis quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed actus virtutis, ut patet V *Ethic.* Unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis et ideo veteres diffinierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut dicit August. X. *de Civ. Dei.*"

162. Ver a êsse respeito *Eth. Nic.*, VI, 9, 1142 a 9, *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 b. 13 e os dois primeiros capítulos da *Política*. Cf. HAMELIN, *Le Syst. d'Aristote*, pág. 85.

163. Cf. SANTO TOMÁS, *Sup. Boet. de Trin.*, q. 5, ad 4.

164. Essa especificação, como veremos em Lógica Maior, depende essencialmente do *grau de abstração*, isto é, do grau de imaterialidade do *objeto* a ser conhecido.

165. "Sic pertinet ad Philosophiam (naturalem), et est pars illius, quia agit de anima ut est actus corporis, et consequenter de moralibus ejus." (JOÃO DE SANTO TOMÁS, *Cursus phil.*, t. I, p. 732; *Log.* II. P. q. 27, a. 1.)

OBRAS DE JACQUES MARITAIN

EM EDIÇÕES DA

Livraria AGIR Editôra

●

CRISTIANISMO E DEMOCRACIA (3.a edição) — Tradução e Introdução de *Alceu Amoroso Lima.* (Cr$ 12,00)

PRINCÍPIOS DE UMA POLÍTICA HUMANISTA — Tradução de *Nélson de Melo e Sousa.* (Cr$ 25,00)

ARTE E POESIA — Tradução de *Edgar de Godói da Mata Machado.* (Cr$ 20,00)

LÓGICA MENOR (2.º volume dos "Elementos de Filosofia"). (Cr$ 70,00)

O HOMEM E O ESTADO — Tradução de *Alceu Amoroso Lima.* (Cr$ 50,00)